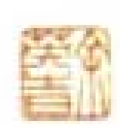
余英時英文論著漢譯集

何俊 编

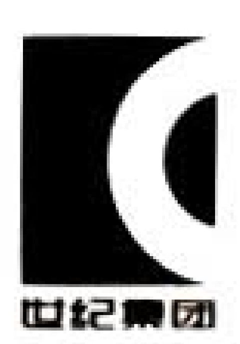


人文与理性的中国

余英时 著

程嫩生 罗 群 等译

上海古籍出版社

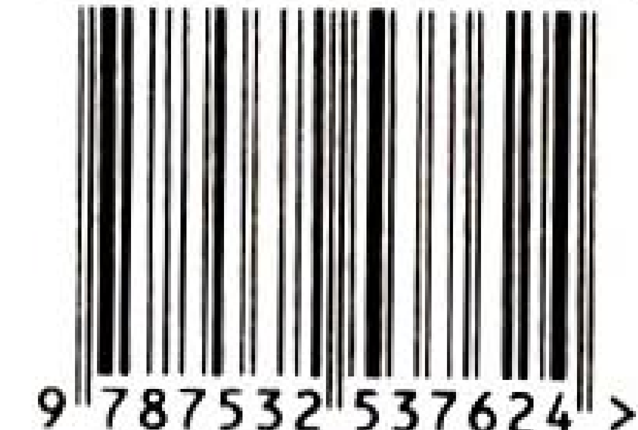


[redacted]（何俊 编）

《东汉生死观》
《汉代贸易与扩张》
《人文与理性的中国》
《十字路口的中国史学》



上架建议：中国史
ISBN 978-7-5325-3762-4



9 787532 537624 >
定价：55.00元

余英时英文论著汉译集

何俊 编



余英时 著

程嫩生 罗群 等译

上海古籍出版社

图书在版编目（CIP）数据

人文与理性的中国／余英时著；何俊编；程嫩生等译.
上海：上海古籍出版社，2007.1
（余英时英文论著汉译集；3）
ISBN 978-7-5325-3762-4

Ⅰ.人... Ⅱ.①余...②何...③程... Ⅲ.思想史—研究—中国 Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字（2006）第111125号

余英时英文论著汉译集
人文与理性的中国
余英时　著
何　俊　编
程嫩生　罗　群　等译
上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社　出版、发行
（上海瑞金二路272号　邮政编码200020）
(1)网址：www.guji.com.cn
(2)E-mail：gujil@guji.com.cn
(3)易文网网址：www.ewen.cc
新华书店上海发行所发行经销　上海颛辉印刷厂印刷
开本787×1092　1/18　印张24　插页5　字数360,000
2007年1月第1版　2007年1月第1次印刷
印数：1－3,300
ISBN 978-7-5325-3762-4
定价：55.00元

编者序言

何 俊

我收集余英时先生的英文论著，初衷本是为了自己更全面地学习他的治学方法和理解他的论学旨趣。但在阅读的过程中慢慢觉得，如果能将这些论著译成中文，也许不失为一件有意义的事情。这意义在我看来至少有两点：一是有兴趣的读者可以更全面地读到余先生的论著；二是有助于对海外汉学以及中美学术交流的认识与研究。

《余英时英文论著汉译集》编为四册。《东汉生死观》取名于余先生1962年在哈佛大学的同名博士论文。由于这篇学位论文中的第一章后经修改以同名发表于1964—1965年的《哈佛亚洲研究学刊》，因此在本册中用后者取代了前者。此外，另收了同一主题的一篇书评（1981年）和一篇论文（1987年）。时隔二十年作者续论这一主题，主要是因为考古的新发现。1978年末余先生率美国汉代研究代表团访问中国月余，汉代文献与遗迹的亲切感受大概也起了激活作用。

《汉代贸易与扩张》取名于余先生1967年出版的同名专著。此外，另收了两篇论文和一篇书评。论文与汉代有关，发表的时间虽然分别是1977年和1990年，但后者是因所收入的文集出版延后所致，实际上它们同时完成于1973—1975年间。与这一主题相关，作者后来为《剑桥中国史》（秦汉卷）（1988年）撰有专章“汉代对外关系”，此书早有中

译本，故这里不再收录。1964年刊行的书评是关于唐代财政体制的，虽与汉代无直接关系，但考虑到主题同属于社会经济史，所以一并编入此册。

《人文与理性的中国》由多篇论文组成，讨论主题集中在中国思想史，涉及3世纪到当代，体裁有专论、书评、条目和序跋，先后发表于1980—2000年。之所以取名为《人文与理性的中国》，是我以为这个提法能反映余先生的思想，他的所有思想史论著从根本的意义上说，也正是要释证中国文化中的人文情怀和理性精神。

《十字路口的中国史学》，取名于余先生作为美国汉代研究访华团团长写成的同名总结报告。此外，收入了由余先生汇总的访问活动与讨论日记，以及差不多同时完成并与主题相关的一篇专论。这篇专论最初以中文写成发表，后被译成英文并经作者适当改写后发表，收入本册时相同部分照录中文，不同部分则据英文而译。

余英时先生的英文论著在1970年代有一个明显的变化，此后他的学术论著主要是以中文发表，大部分英文论著则概述他中文论著的主要思想，以及他对中国思想文化传统的分析性通论。前者显然是因为他希望更直接地贡献于中国学术，后者则表明他希望将中国的学术引入美国。促成这个变化的契机大概是他1973—1975年在新亚书院及香港中文大学的任职。虽然服务两年后仍回哈佛任教本是事先的约定，且这两年的服务也令他身心疲惫，但深藏于他心中的中国感情似乎更被触动，更需要得到合理的安顿。1976年1月余英时先生四十六岁时，同在哈佛任教的杨联陞将自己与胡适的长年往来书信复印本送给他作为生日礼物，在封面上题写："何必家园柳？灼然狮子儿！"大概正是体会到弟子的心情而示以老师的宽慰、提示与勉励吧。

此后，余先生与两岸三地的中国学界一直保持着密切的学术交流。我在余先生小书斋的书架上翻览时曾见到钱锺书在所赠《管锥编》扉页上的题词，当时觉得有趣，便请余先生用他的小复印机复印了一份给我，现不妨抄录在这里，也算是一个佐证。题云：

误字颇多，未能尽校改，印就后自读一过，已觉须补订者二三十处。学无止而知无涯，炳烛见跋，求全自苦，真痴顽老子也。每得君书，感其词翰之妙，来客有解事者，辄出而共赏焉。今晨客过，睹而叹曰："海外当推独步矣。"应之曰："即在中原亦岂作第二人想乎！"并告以入语林。

总之，读余英时先生的英文论著应当注意其中的中国学术背景，正如读他的中文论著应该留心其中的西方学术背景一样。

借此我说几句言轻意重的感谢话。感谢余先生对我的信任，感谢上海古籍出版社领导张晓敏先生、编辑童力军先生对我的支持，感谢所有的译者对我的帮助，以及对我校改大家译文的理解。还要预先感谢读者对这一汉译集的宽容，因为我认识到翻译的不容易，尤其是翻译汉语文章写得极好且广为人读的余先生的英文论著，所以我常想像到嚼饭与人的感觉。因此除了预先感谢读者的宽容外，我也诚望读者能够得意忘言，尽管不足甚至错误的责任我丝毫不应该也不可能推卸。

最后我想感谢香港中文大学神学组主任卢龙光教授，他邀我来此任客座教授，使我在教课之余有自由的时间来集中处理这一汉译集的工作，同时也让我得以利用这里图书馆的丰富藏书来复核相关文献。还有，我窗外的溪声鸟语、绿树红花，使我孤寂的工作变得活泼泼地。

2004年4月8日

序于香港中文大学神学楼

目　　录

1. 天人之际(2003年)

“天人合一”观念被普遍认为是中国宗教和哲学的独有特点。天人判然两分的思辨方式,早在远古时期已是中国哲学分析中不可或缺的要素。所以,《庄子》中一再问到的一个问题就是:“天”和“人”之间的界限应如何划分。庄子强调天的观念,后来被荀子(公元前3世纪)批评为“蔽于天而不知人”。但是,荀子自己也确信,要对世界有真正的认识,必须先明于天人之分。

最迟到了公元前2世纪,天人相对的概念已牢牢确立,成为基本思考方式。这在很大程度上是由于阴阳宇宙论广为传播所致,尤以董仲舒(公元前2世纪)的影响为最。综观整个汉代(前206—220),天道与人事互为影响的看法,无论在上层文化还是庶民文化中都几近风靡一时。在这种看法蔚然成风的情况下,太史公司马迁(前145—前90?)穷毕生精力撰著《史记》,并自言目的是为了“究天人之际”。自此他成为后世史家仿效的楷模。唐代史家刘知几(661—721)被同时代人誉为“学际天人”,就不是单纯的巧合。到了18世纪,堪称中国历代史家中最具哲学思维的章学诚(1738—1801)也自豪地说,他的撰述旨在“纲纪天人,推明大道”。在这两个例子中,都可清晰看到司马迁的影响。

天人相对的观念也淋漓尽致地体现在魏晋玄学和宋明理学之中。何晏(卒于公元249年)和王弼时相过从并乐在其中,因为他们彼此“可与言天人之际”。不用说,“天理”和“人欲”之间该如何分野,衍生了错综复杂的哲学问题,构成了宋明理学的核心。这点已是众所周知,无须

在此赘言。

“天人合一”这个概念历久弥新，直到20世纪仍然萦绕在中国人的心头。在20世纪40年代初，钻研西方哲学的中国哲学家金岳霖(1895—1984)和冯友兰不约而同地以各自的方法在哲学范畴上发展天人合一概念，此举的目的明显是要探讨天人合一概念对于现代世界是否有其意义。金岳霖在比较中西哲学时指出，天人合一是中国哲学“最突出的特点”。他充分意识到这一概念之包罗广泛和复杂，但他倾向于将之解释为“人与自然的同一”，而且把它与西方盛行的“征服自然”思想相对照。[①] 另一方面，冯友兰将此概念用于他所称的“天地境界”(即他所认为的最理想的生活境界)之上。用他的话说：“在这种最高的生活境界中的人的最高成就，是与宇宙合一，而人自身与宇宙合一时，人也就否定理智。”[②]

20世纪90年代初以来，中国学术界就天人合一概念聚讼纷纭。在这个至今未辍的论辩中，人们围绕这一古典概念的确切意思提出了诸多问题。有些人承袭金岳霖的解释，但把重点放在以下难题上：人如何在与自然达致和谐合一的同时，又把科学和技术纳入中国文化之中。另一派人则重复冯友兰形而上学的、道德的或宗教的关注，但比他更进一步，从这个概念中撷取出对于中国精神的现代甚至后现代意义。对于这一辩论的细节在此无须深究，我提及它仅仅是要显示，天人合一并非一个仅能引起人们历史兴趣的陈旧僵化概念而已。反之，它仍然是中国人思维的核心部分。事实上，它或许是打开通往中国精神世界的其中一扇门的钥匙。

然而，身为历史学家不会只满足于猜测臆想。以下我将论述天人合一观念的源起和发展，并尝试解释它如何演变为中国思维最重要的

① 金岳霖著，钱耕森译：《中国哲学》，载《金岳霖集》(北京：中国社会科学出版社，2000)，页41—42。

② Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Macmillan, 1948), 339—340.

特征之一。我所用的方法以历史追溯为主。

让我从介绍上古的“绝地天通”神话开始。简单说来，这个传说讲，古代人与神不相混杂。人敬神而又安守其在宇宙中的位置。另一方面，神祇不时透过巫觋降临人间。结果，神和人的世界相隔分开。神赐福世人，又接受人的供奉，人间祸灾不至。其后衰落的时代来临，民神杂糅，以往祭祀是由巫觋进行的，现在则家家为“巫史”。结果，民匮于祀，神狎民则，祸灾荐至。圣王颛顼(传说生活于公元前25世纪)受命于上天而加以干预，最后为重新整顿宇宙秩序而绝地天通。[①]

这个神话有多重意义，可以用不同方法来诠释。在这里我只想提出一个简单的历史观察，它或可证明，在远古中国，只有帝王可以与上天直接交通。根据传统，在夏、商、周三代，祭天是帝王独有的特权。封建诸侯有权在他们的领地祭地，但不可祭天。换句话说，“天人合一”只限于天子，而现代的一种看法认为，天子也就是首巫。

但是，这样不免出现一个令人困惑的问题：本文一开始提出的“天人合一”概念，是建立在与“绝地天通”神话完全相反的假设上的。它假定世界上所有的人原则上都可以和天沟通。诚然，在这两个观念中，“天”的涵义稍有不同。尽管如此，应这样说，就这两者的结构而言，我们应该视它们为互相扞格的。人人可以独自与天沟通而无须巫觋帮助，这一观念明显指出，天人交通不再是帝王的专利。个人式的天人合一最早只可追溯至公元前6世纪(下文会说到)，因此我们可以假定，它的发展至少部分是对多个世纪以来一直支配中国人思想的古代“绝地天通”传说的有意识的响应。现在我就要论述中国思想的这一重要发展。

《庄子·天下篇》的作者(也许是庄子的后世门徒)，扼腕痛惜地描述

① Derk Bodde(德克·卜德), "Myths of Ancient China," in *Essays on Chinese Civilization* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 65—70. On wu-shamans, see K. C. Chang, "Shang Shamans," in *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, ed. Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks, and Ying-shih Yu (Hong Kong: Chinese University Press, 1994), 10—36.

原本完整一体的“道”的“裂”。他把道术之“裂”与中国“百家之学”的兴起联系起来，认为各家学说“多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通”。因此，“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体”。[①] 在这一对古代中国首次哲学运动的描述中，作者把原来庄子所说的一则寓言化为历史，这则寓言是这样的：

> 南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。（《庄子·应帝王》，Watson, p.97）

我相信，上引《天下篇》所记述的历史，是脱胎于庄子的这一寓言。因为两者皆以人的五官作喻，清楚显示庄子笔下的浑沌，是代表原来合一的道体。庄子写下浑沌之死这则著名寓言时，心中必定想着这场今天史家视为“迅速”（儵）和“突然”（忽）发生的中国古代精神启蒙运动。老子、孔子和墨子（他们仅是中国哲学史上众多圣哲中的三位佼佼者）均在公元前6世纪和前5世纪出现。

现在的问题是，我们该如何理解这场突如其来的精神启蒙运动，以及怎样把它和天人之分联系起来。关于这个问题，我想先以一种比较的视野来加以考察，因为中国并非古代世界唯一经历这种启蒙的文明。四十年多前，雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）指出了一个耐人寻味的历史事实，在公元前一千年内，即他所称的轴心时期，包括中国、印度、波斯、以色列和希腊的几个高级文明都相继经历了精神上的“突破”，这种突破的形式或见诸哲学思辨，或体现在后神话时代的宗教想象，或反映在一种集道德、哲学、宗教于一身的混合观念，中国属于最后一种情况。轴

① Burton Watson 译，*The Complete Works of Chuang Tzu*，(New York: Columbia University Press, 1968)，p. 364. 我将“裂”字译作 breakup，替代 Watson 译的 to be rent and torn apart。下引此书只注页码，若无专门说明，则径用 Watson 所译。

心时期各文明的突破，显然是各自独立发生而没有互相影响的。我们从中可以推论的是，当文明或文化发展到一定阶段，就会经历一个共同的精神觉醒过程。雅斯贝尔斯进而指出，这种轴心突破的终极意义在于，一个文明的形态和性质，就是在这个阶段定型和确立的。[①]在过去几十年间，对于雅斯贝尔斯的"突破说"聚讼纷纭，而大家都普遍认为，孔子时期中国的思想巨变可理解为轴心时期的大突破之一。这样，更值得注意的是，庄子和及其门徒早已领悟了他们参与掀起的这场精神运动的历史意义。"浑沌之死"或"道术将为天下裂"确实切中了"轴心突破"概念的宏旨。

对于轴心突破的特征，可以用许多不同方法来描述。考虑到本文讨论的目的，我选择将它视为中国的首次精神觉醒，而其核心包括一个原初的超越。如史华兹(Benjamin I. Schwartz)所指出的，这一"超越"是"对现实世界的一种批判性、自省性的诘问，也是观照超越世界的一种新方式"。[②]之所以说这种超越是"原初的"，因为它大体上自此即成为贯穿整个传统时期中国思维的核心特征。

学者大都同意，轴心突破是现实世界和超越世界二元分立出现的直接导因。超越的精义就在于，现实世界被超越了，但没有被扬弃。然而，另一方面，超越的确切形态、经验内容和历史过程，则因不同文明而迥然相异，因为它们所依凭的是突破发生前各自独有的文化基础。接下来我要谈一下中国超越的独特性。有些西方学者已察觉到，相比于其他文明，中国的突破是"最不激烈"[③]或"最为保守"的。[④]我认为这一判断是有道理的。对于这种情况可以有许多解释。其中之一是中国人注重历史延续性，这在轴心时期及以后都是如此。尽管发生了"突破"，

---

① Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953), chapter 1, "The Axial Period", pp.1—21.

② Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence," *Daedalus* (Spring 1975): 3.

③ Talcott Parsons, "'The Intellectual': A Social Role Category," in *On Intellectuals*, ed. Philip Rieff (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1970), p7.

④ Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," *Daedalus* (Spring 1975): 60.

但它并非跟突破前的传统完全决裂。另一种解释是探究现实世界和彼岸世界间的关系。

在中国的突破中,现实和超越这两个世界并没有明确的分野。早期的中国哲学思想不曾提出过柏拉图的想法,即现实世界是一个不可见的永恒世界的不完整的摹本。像基督教那种把上帝的国度和人间截然二分的看法,在中国宗教传统里也付诸阙如。在芸芸中国古典思想中,我们也找不到与近似于早期佛教那种认为此世是虚幻和无价值的极度消极思想。轴心时期中国出现了"道"的概念,它是超越世界的象征,与日常生活的现实世界成一对照。无论儒家或道家都是如此。对这两家来说,道都是不远离于日常生活的。孔子说:"道不远人。人之为道而远人,不可以为道。"《中庸》也说:"君子之道,费而隐。夫妇之愚,可以与之焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。"这里强调道是寻常人都可以接触的。但老子和庄子都认为,道是与现实世界相对的生活的"更高境界"。虽然一般来说,道家对此世和彼世的分野较儒家明确,但道家也没有把这两个世界作截然二分。因此,当有人向庄子问道:"所谓道,恶乎在?"他就回答:"无所不在。"他向提问者进一步解释:"汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。"(《庄子·知北游》)庄子的弟子们曾这样描述他:

> 独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。……上与造物者游,而下与外死生无终始者为友。(《庄子·天下》,Watson, p.373)

换句话说,庄子活在"此世",但灵魂却同时徜徉于"彼世"。

至此我想证明的是,轴心时期的中国也发展出超越世界与现实世界的二元分立。但中国的这种二元分立跟其他文明不大一样,因为它没有截然区分这两个世界。套用中国的典型说法,这两个世界的关系

是“不即不离”的。那些惯于把事物截然二分的人,也许会觉得这种说法难于索解,但它确实是中国超越的最重要特色。本文之所以题为“天人之际”,也是要点出这种独特的中国式思维。现在我将更进一步,以“内向超越”来解释中国的事例。

要理解中国超越的内向性,不能不略述古代中国发生的轴心突破的历史过程。有人指出,希腊的突破是以荷马史诗中的神话世界为背景,以色列的突破继起于旧约圣经和摩西故事的宗教渊源,而印度的突破则建基在悠久的吠陀经典传统。那么,中国突破的发生背景是什么呢?我可以不假思索地回答:绵延夏、商、周三代的礼乐传统。这种礼乐传统自夏以来即体现在统治阶层的生活方式之中。据孔子讲,礼乐传统是历经夏、商、周三代损益而一脉相承的。(《论语·为政》)孔子这一论断基本上已得到新近考古发现的证实,除了夏代尚待考古发掘的进一步证明外,周代传统继承于殷商已无异议。然而,逮至孔子时代,这种礼乐秩序已几近全面崩坏,这主要是由于当时的王侯贵族僭越礼制所致。这是一个典型的例证,证明了历史上重大的突破,往往有一个崩坏的阶段为之先导。

接着,我们必须从超越的角度着眼,将轴心突破与礼崩乐坏两相参合,建立两者的历史联系。为免本文过于拖沓,这里只指出礼乐传统是轴心突破时期中国超越的出发点。孔子超越现存礼乐仪式的中心思想之一,是寻找“礼之本”。众所周知,他将“仁”解释为礼的精神内核,至此他的寻找之旅告一段落。因此,他的“礼乐”观念焕然一新,与以往认为礼是源于人类模仿“天之经”、“地之义”这种神圣模型(《左传·昭公二十五年》)的传统看法大相径庭。他不是向天地这些外在事物去寻找“礼之本”,而是求诸人的内心。同样地,继孔子之后,墨家和道家的突破也把改革礼乐传统视为要务。墨子认为传自远古的礼乐已日益繁缛,正在不可逆转地趋向沦落。他更猛烈地批评孔子的改革未能彻底根除在周代发展起来的所有现存礼乐制度,因此他主张返回简朴的夏礼。至于道家,他们可能是先秦诸子中突破最激进的。因为较诸其他

学派，道家对现实世界和彼岸世界所作的分野更为确切清晰。尤其是庄子，他是中国传统思想中彼岸世界观念的主要源泉。但必须强调的是，道家也是针对传统礼乐而提出其理论的。《道德经》第三十八章也明言："礼"是"乱之首"，意谓原始的道体正在逐渐衰落倒退。另一方面，庄子也教我们如何从忘掉礼乐开始，从而达到"坐忘"来超越现实世界，回归大道。(Watson, p.90)[①] 所以，《道德经》所论的"失道"过程，与《庄子》所说的"得道"历程，恰成一往一复。庄子虽然把所有现有的礼乐制度斥为无意义的人为事物，但他并没有提出要扬弃礼乐，甚至还提及"礼意"。不过，显然在他看来，对着已过世的妻子鼓盆而歌，是比哭哭啼啼更有意义的丧礼。(《庄子·至乐》)以上三个例子说明儒、墨和道三家都倾向赋予现有的礼乐以新解，而不是将之弃绝。韦伯认为这点"极其重要"。[②]我可以大胆指出，这种赋予新解而非弃绝，在很大程度上可以有助于解释中国何以在所有轴心突破中是"最保守"和"最不激烈"的。

最后，让我们从"天人合一"概念的变化来观照内向超越。在人们普遍相信"绝地天通"神话的时代，只有帝王在巫觋帮助下能直接与天沟通。因此，"天人合一"也成了帝王的禁脔。帝王受命于天，是地上所有人的唯一代表。中国轴心突破是作为一种精神革命而展开的，它反对王室垄断与天的联系。

雅斯贝尔斯在进一步概括轴心突破的特征时，特别指出两个重要特点：首先，这场突破是人类作为个人的精神觉醒和解放，他们首次"敢于依靠个人自身"踏上一场精神上的旅程，透过这一旅程他们不但要超越自己，还要超越现实世界；第二，在这种突破中，精神上业已觉醒和解放的个人，似乎有必要把他在现世的存在，有意义地联系到"存在的整体"(the whole of Being)。

---

① 我这里用了《淮南子》，在该文献中，超越的过程是从"礼乐"开始的。(《四部丛刊》缩编本，卷十二，页88)文献的问题太技术化，这里不作讨论。

② Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978).

在我看来,这种概括提出了一个比较视野来观照轴心突破时期中国"天人合一"概念的个人化转向。以"天命"观念为例。孔子说"五十知天命"(《论语·为政篇》),又说君子"畏天命"(《论语·季氏篇》)。刘殿爵在他的《英译〈论语〉导论》中讲得很对:"到孔子之时,关于天命的惟一拓展就是不再局限于君主。每个人都受命于天以修其德,践天命就是他的职责。"* 小野泽精一在 1978 年有相似的发现。他把天命概念与金文中的"心"和"德"("心"是"德"字的组成部分之一)联系起来,指出天命概念在孔子时代经历了微妙的变化,即"从支撑王朝政治,天降之物向个人方面作为宿于心中物的转换"。① 由此,由于每个人都受命于天,经过长期的"绝地天通"后,人和天的直接联系再次建立起来。因此,从孔子的说话中我们常常可以看到,他仿佛经常与天有着个人的接触,例如他说过:"天生德于予。"(《论语·述而篇》)又说:"知我者其天乎。"(《论语·宪问篇》)这些说话清楚显示,身为个人的孔子能够直接和天沟通。值得注意的是,庄子借孔子得意弟子颜回之口,说出以下一段话:

> 然则我内直而外曲,成而上比;内直者,与天为徒,与天为徒者,知天子之与己皆天之所子。(《庄子·人间世》,Watson, p.56)②

庄子在此以他独有的方式来表达道家的激进观念:借着"内直"(即人心中的"德"),人人皆可为天子。庄子凭着这种独树一帜的看法,推翻了帝王自认为只有他才是天子的想法。只要保持内心诚直,则人人都能

---

* 译按原作注了页 28,此处中译引自安乐哲译《英译〈论语〉导论》,载《采掇英华——刘殿爵教授论著中译集》(香港:中文大学出版社,2004),页 13。D. C. Lau(刘殿爵)译,*The Analects*,(Hong Kong: The Chinese University Press, 1992), xxviii.

① 小野泽精一等:《氣の思想》(东京:东京大学出版会,1978)。中译引自李庆译《气的思想》(上海:上海人民出版社,1990),页 60。

② 庄子在这里玩了一个文字游戏。在他的时代,"德"字的写法是作上"直"下"心"。"德"字的古字写法,可参阅最近出土的文献,见《郭店楚墓竹简》(北京:文物出版社,1998)。

成为天子,从而也就能与天直接沟通。

到目前为止,我们可以看到天人合一的个人化转向,怎样一方面使得天人之间的直接交通得以重开;另一方面又使个人得到精神上的觉醒和解放。而且,无论是小野泽精一的研究,抑或上引《庄子》的那段话,似乎都指出沟通的重点在于人的内心。现在让我们探讨内向超越的问题。

整个天人合一观念的核心就是天人之间的交通。所以首先我们必须问:在前轴心时期,帝王是如何和天沟通的?这个问题把我们的目光引领到礼乐的沟通作用。上文提到,帝王一直依靠巫觋的协助来与天沟通。巫觋是深得帝王信任的宗教官员,他们自称唯有他们才能与天接触,其方式有二:或是代表帝王向天上神祇、帝王的先祖寻求指引,或是请神灵降临人间。但是,要做到这点,他们需要借着各种祭器进行一些仪式。很大程度上,轴心突破是反对礼乐仪式中的巫术成分的。我们也由此来理解孔子对礼乐的重新诠释。孔子身为业已精神觉醒和解放了的思想家,不需要巫为中介就可以直接与天联系。因此,从前被认为是由巫垄断的强大沟通力量,现在已赋予了"仁",即"礼"的精神内核,而"仁"只能求诸人的内心。到了公元前4世纪,随着新的气化宇宙论出现,这个内在转向又向前迈进了一大步。这种新的宇宙论认为,天地之间充塞着气。气是不住流动的,一旦二气相分,阴阳初判,世界也就形成。大体来说,气分两种,清气轻扬而成天,浊气凝滞而为地。人受二气之调和,其体为浊气所形成,其心则为精气之所居。

有了这种气化宇宙论,天人合一观念就进入了新纪元。其结果是,诸学派的思想家也开始建构各自的天人合一看法,以取代从前的巫术诠释。孟子谈到"浩然之气"时,其实就是提出他对个人如何达到"天人合一"的看法。只有反求诸己,养心中最精纯之气,才能达到与天地合一。(《孟子·公孙丑上》)他在另一章也说:"夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。"(《孟子·尽心上》)据他所说,在这种新的天人合一观念中,沟通能力是取决于存在于人心深处的最精纯之气。

我们在《庄子》中也可找到类似的观念。庄子在讨论个人如何借着超越的“道”而达致合一时,提出了著名的“心斋”说。根据此说,一方面心必须虚,另一方面必须充满气,这样道才会集于此。庄子和孟子一样,也强调养气极其重要,因为只有靠气才能做到耳目感观通达,感受宇宙万物的不断变化。(《庄子·人间世》)所以,孔子、孟子和庄子为我所称的“内向超越”提供了三个具体而生动的例子,而“内向超越”是中国轴心突破不同于其他文明的突破的根本所在。

以上呈现的历史过程,旨在解释中国轴心突破是如何和为什么导致内向超越的出现。正如我在论述天命观念时指出,轴心时期的思想家是精神上业已觉醒和解放了的个人,他们以一个微妙的策略打破了王室对天人交通的垄断,就是把沟通的核心从由巫所支配的仪式,转移到每个人的内心。这里我们有一个具体的例子,显示突破正发生于夏、商、周礼乐传统的中心。这也显示,随着中国由前轴心时期迈入轴心时期,天人关系发生了决定性的新转向,这种转向既是个人化的,又是内向性的。在前轴心礼乐传统与哲学突破之间,中国的精神思想出现了质的飞跃。因为超越了礼制传统,中国的思想无论在概念还是表达上都提升到了一个新的层次。

但是,至此我们亟需注意另一个问题。上文曾指出,儒、墨、道三家各自赋予礼乐以新解,但没有一家与传统礼乐作一刀两断的决裂。这种不完全与前轴心传统决裂的态度,似乎对以下事实有重要意义:如前所述,中国轴心突破所导致的超越世界,并没有明显地与现实世界对立起来。但在这种情况下,传统与突破之间的持续性已经隐然可见。现在,让我们特别以“天命”概念为线索,再来探讨天人合一观念。

首先,整个天人合一概念是从古代绵延至轴心突破时期的,只是人们对它的解释不同而已。在商周时期,帝王和统治阶层视天为最高智能和权力的终极来源,而与天联系的唯一方法,就是由巫所宰制的礼乐仪式。到了轴心时期,精神上业已觉醒的个人也需要每天与精神力量的来源保持接触。正如孟子和庄子所指出的,他们靠着养心中最清纯

细微之气来完成这项美妙的工作。因此，心成为个人和天（或道）保持交流的唯一媒介。撇开思想内容上的巨大差异不论，这种天人合一的新观念与前轴心时期的原始礼乐仪式，两者之间的延续性是显而易见的。

天命概念在前轴心时期的天人合一构想中占中心位置。一般相信，天命一词起源于西周，但人们也指出，与天命有着相同功能的概念，可能早在商代就已经出现，并且商王可能已以之来证明自己政治权力的合法性，只不过当时尚无“天命”一词而已。无论如何，我们可以说，帝王利用各种祭器进行各种的礼乐仪式来与天接触，其最重要原因之一就是要时常获得新的天命。根据周的理论，一个王朝能得到天命资格，则帝王和他的朝臣就必须“明德”，例如“畏天”、“恤民”、“勤政”、“节俭”，等等。[①] 后来孟子在总结这个概念时，援引《尚书·泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》）

这不啻是中国版的“神的声音即人民的声音”（*Vox populi, vox Dei*）。现代经学家指出，天命概念是西周时代的天人合一观念的要素，他们这种看法是很有道理的。[②]

关于天命，我想提出古代传统与突破之间延续性的几点线索。首先，我们已看过孔子怎样用天命一词来形容他与天之间的关系。《左传·昭公七年》记载，鲁国大夫臧孙纥对于孔子有以下评语：“圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。”要注意的是，明德原本是帝王及其朝代获得天命的前提条件，但现在这个词也开始应用到个人身上，在上例中是指孔子的祖先。因此，整个天命概念一脉相承，一直延续到了轴心时期，尽管它的重点已从集体意义转变为个人意义。其次，我们应该把孔子著名的“为政以德”（《论语·为政篇》）思想，视为西周根据“明德”施政的概念之延续，虽然在西周的“明德”概念中，德的力量可能是与受巫

---

① 傅斯年：《性命古训辨正》，载《傅斯年全集》第2册（台北：联经出版事业公司，1980），页279—292。

② 曾运乾：《尚书正读》（北京：中华书局，1963），页35—36。

风影响的礼乐沟通有关连,但对孔子来说,"德"的力量是从内心"修"来的。(《论语·述而篇》)这个政治思想后来在孟子的"仁政"思想中臻至顶点,而孟子的"仁政"强调王者要有"不忍人之心"。(《孟子·公孙丑上》)的确,"为政以德"的思想滥觞于周初,由孔子加以传承,至孟子仍然持续未衰,而且越来越趋向内在。最后,天命观念的内在转向的发生要早于孔子时代。《左传》记载了公元前605年发生的一件尽人皆知的故事,简单说是这样的:楚庄王向东周使臣王孙满问九鼎之大小轻重。九鼎是象征周朝天命的神器,楚庄王认为得到它们,楚就可以取周而代之,获得天命。但王孙满答道:"在德不在鼎……周德虽衰,天命未改。"(《左传·宣公三年》)这是我所知的显示天命转向内在的最早证据,它把"德"这种内在的"品行"或"力量"与九鼎这种神圣祭器相提并论,两者分庭抗礼。这则轶事说明了楚庄王可能仍然相信传统的看法,认为拥有九鼎就等于获得天命。但王孙满的回答清楚显示,一个新的观念出现了。根据这个观念,天命主要是关乎"德"这一内在的精神品行,而非九鼎那样的外在祭器。在此想简单提一下,"德"字本身也经历了类似的内在转向。它的古字写法为"徝",即左"彳"右"直"两个组成部分。在周代后期的一些金文中,加入了第三个组成部分"心"。后来有人指出,"德"的意义可能经历了转变:从描述人类的外在行为,变为描述人的内在品格。最近郭店出土了公元前三百年的竹简,上面刻有道家和儒家的文章,其"德"字一律写作上"直"下"心"的"悳"。这或许是个很重要的发现。天人合一观念的内在转向可能早在轴心突破全面展开之前已经开始了。

我循着"天人合一"这条中心线索,描述了从前轴心礼乐传统到轴心突破时期内向超越发生和发展的历史。尤其是天人合一观念的延续,深刻显示了它的最原始形态,可能是源于带有巫风的天人交通仪式。如在"绝地天通"神话中所见,巫是这种天人交通不可或缺的中介。自孔子以降的轴心时期思想家,的确最终超越了礼乐传统,导致了划时代的哲学突破。但他们的方法是赋予原本的礼乐以新解,而不是将之

完全扬弃。结果,"天"被人以各种不同意义来解释,包括提出"道"的概念,将天人交通的媒介由"巫"改为"心",以及用精神修养来取代礼乐仪式。虽然如此,最初的结构仍然保持完整,业已精神觉醒的个人仍然渴望与方外世界"合一"或"大通",因为他们认为最深邃的智能和力量是要往方外世界中寻求。但是,因为现在天人交通的关键在于人的内心,所以寻找方外世界必须反求诸己。刘殿爵在《英译〈孟子〉导论》中有以下的精彩论述:

> 顺天命而行可以是乐事,只要我们反求诸己,在内心找到道德根源。如此一来,孟子已打破了天人之隔以及天命与人性之间的樊篱。由人心深处有一秘道可以上通于天,而所属于天者已非外在于人,反而变成是属于人的最真实的本性了。[①]

这是最能阐明我所谓的内向超越的例子。

以此义来理解,我们不要误以为天人合一是某种有特定思想内容的"理论"。反之,它仅是一种思维方式,这种思维方式几乎体现在中国文化的各个方面,例如艺术、文学、哲学、宗教、政治思想、社会关系等等,本文无法对此一一深究。这说明了何以自孔子以降,内向超越成为中国思维的最重要特征。以下让我简略介绍它在后轴心时期中国思维的一些表现方式。

我想先论述其负面方面,与西方外向超越作一比较。中国的超越世界没有被系统地外在化、形式化或客观化,这点在与西方超越世界相比较时尤其明显。自轴心突破后,中国的思想家就算明显地对彼岸世界有深刻的感受,也不大会把他们的想象力应用于建构彼岸世界(无论它是天,还是道)的性质、形态和特征等等。庄子有一句话正能阐明这

① *Mencius*, trans. D. C. Lau (London: Penguin Books, 1970), 15. 中译引自胡应章译《英译〈孟子〉导论》,载《采掇英华》,页 109。

点:"六合之外,圣人存而不论。"(《庄子·齐物论》)中国人的这种态度与西方大异其趣,因为西方倾向把彼岸世界建构出来,并且通常都是详尽和清晰的。

事实上,神学在中国传统里付诸阙如,这是没有史家会察觉不到的事实。自公元前3世纪以后,中国对天和宇宙的想象仅孕生了阴阳宇宙论,而非神学。佛教带入中国的,除了众多慈悲为怀的菩萨外,还有等级分明的天堂与地狱。后来道教也加以模仿创造出"天尊"这个至高等级。这些外来信仰虽然对一般大众很有吸引力,但思想界精英从来没有加以认真看待。如朱熹就曾斥道家之徒模仿佛教所为而作天尊是"悖戾僭逆"。他与柏拉图、康德不同,无论是恒常的天体活动,还是人心中的道德原则,都无法说服他相信有神存在。

相反,在西方,神学是一套关于上帝的系统知识,是随柏拉图的形而上学出现的,亚里士多德加以继承,成为三大"理论科学"之一。到了中世纪的欧洲,基督教神学压倒希腊思想。但正如帕利坎(Jaroslav Pelikan)所指出:"正统基督教教义某种程度上对古典思想的胜利是一种付出极高代价而获得的胜利,因为战胜希腊哲学的神学仍继续不断受到古典形而上学的语言和思想的影响。"① 因此,神学在中国传统中所付阙如,在西方却得到大肆发展,这充分印证了内向超越和外向超越之间的对比。对于中世纪基督教神职人员和世俗人之间分野之森严,黑格尔曾有以下批评:

> 事实上便引起了一种分别,就是一方面是操有这种福利的人,另一方面是必须从他人手中取得这种赐福的人——就是教会之人和世俗之人的分别。世俗之人同神圣是不相干的。这就是中古时

① Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100—600), vol. 1 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 44. 中译引自翁绍军译《基督教传统——大公传统的形成》(香港:道风书社,2002),页90。

> 代教会所陷入的绝对的分裂：这种分裂便是由于"神圣的东西"是外在的东西而引起的。[1]

黑格尔这段话具体证实了我提出的关于西方超越外在化的看法。

我们再来看看，对于相同问题禅宗大师惠能在《六祖坛经》(第三十六节)中有何见解：

> 善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。

接着又说：

> 法原在世间，于世出世间。勿离世间上，外求出世间。(英译据 Philip B. Yampolsky)

我们在这种中国佛教思想中，看到对于内向超越切中肯綮的说明。很明显，现实和超越这两个世界是"不即不离"的，两者的联系全赖于纯净之心。

接下来看看中国思维的积极一面，我想强调指出，儒、释、道三家都极为着重"心"的本质和作用，从而导致了不同于西方心理学或哲学的中国独有的"心学"出现。因此，我们看到孟子的"尽其心者，知其性也，则知天矣"；庄子藉"心斋"达至大通；禅宗的"直指人心，见性成佛"。不用说，对"心学"贡献最大的是宋明理学。尽管朱熹哲学体系的最核心思想是"理"，但他认为"理"虽来自于天，但最终体现于心。故他说："理无心，则无着处。"不过，要说把心学发挥到淋漓尽致的，当数王阳明。王阳明与友人的以下对话正是明证。他

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), 378. 中译引自王造时译《历史哲学》(北京：三联书店，1956)，页 424。

的友人指着岩中花树问：

> 天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？

王阳明答曰：

> 你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。[①]

王阳明的意思并不是说外在世界中没有“花”这种东西存在，而是说，对于旁观的人类来说，花之所以为“花”，全仗心的作用。这包括了它所具有的一切特质，它与其他事物的关系，以及它名叫“花”这一事实。他把这种心理状态称为“良知”，即发乎内心、不假外求的知识。明显地，王在这里所说的是价值和意义的来源和结构，而不是外在世界和我们对之的客观认知。根据他这个思想方法，我们或许这样说，价值和意义是源自心或良知，而心或良知就是天人合一的状态，它具有一种比康德的“实践理性”(practical reason)更广大的立法力量。如果说，王阳明关于内向超越精神的哲学，在此得到最完满和最佳的表达，是一点也不夸张的。

总括来说，我在本文里借助三个解释步骤，试图用比较的观点来说明中国宗教和哲学想象的独特性。首先，我提出“内向超越”的概念来概括中国思维的特点。从历史来看，它首先形成于轴心突破时期，历经好几个世纪，逐渐根深蒂固地存在于中国人的精神世界，这在儒、释、道几个思想流派中都显而易见。第二，我从超越世界和真实世界之间的关系，来进一步讨论内向超越，并指出用“不即不离”来形容这种关系最

① 王阳明：《传习录下》(台北：台湾商务印书馆，1967)，页234。

贴切不过。第三，把神圣认为是内在的事物，必然会产生大量关于心的奇妙作用的想象，只有靠着心的中介作用，才有希望达到天人合一。作为结论，让我提出一个特定的论点，那就是，内向超越对于我们的现代世界可能有其重要意义。阿伦特（Hannah Arendt）对现代人的境况作了鞭辟入里的分析，她提出了一个重要事实，即"冥思的生活"（vita contemplative）和"行动的生活"（vita active）两者次序的逆转。结果，支配我们现代生活的主要是行动，而冥思则沦落到几乎已不复存在。但根据阿伦特所说，现代人如果丧失了彼世，就无法获得此世。[①]之后，泰勒（Charles Taylor）也为相同问题而苦苦思索，只不过他采取的观点不同、用语也有别。他是这样看的，西方的现代认同在很大程度上包含他所称的"对日常生活的肯定"。但是，泰勒与阿伦特并非不同，阿伦特关注现代人的"无思考"（thoughtlessness），泰勒也对西方文化有"令精神窒息"的趋向感到焦虑。最后，他只看到"在犹太—基督教有神论中的，以及隐含在对人类的神圣肯定的核心承诺中的希望"。[②] 在我看来，这个精神危机根源于西方文化的外向超越。有趣的是，我们发现中国思想中有一核心元素正是谈及这一危机。禅宗有个家喻户晓的说法："挑水砍柴，无非妙道。"王阳明也曾将道形容为："不离日用常行内，直造先天未画前。"这两句话似乎指出，冥思和行动，或者日常生活和精神修养，是有可能统一的，并非定要舍此取彼。上文我故意用"谈及"一词，因为我也不肯定这种中国思想是否真正能为现代危机"提供解决方法"。虽然如此，因为中国精神传统最关心的问题是如何去过一种将此世与彼世糅合起来的生活，我们有理由相信，这其中包含着一些值得重新审视的理念。毕竟，这种思想方式对西方来说并非完全陌生。众所周知，加尔文在很久以前已经把讲究实际的精神和冷酷的功利主义，跟彼世的

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

② Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). 中译引自韩震等译《自我的根源：现代认同的形成》（南京：译林出版社，2001），页818。

目标结合起来了。

(据"Between the Heavenly and the Human," in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, ed., *Confucian Spirituality*, *Volume One*, *Volume 11A of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, A Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York, 2003, pp.62—80 译出。)

(林立伟 译)

2. 魏晋时期的个人主义和新道家运动(1985 年)

"个人主义"和"集体主义"是两个西方的思想概念,将它们引入中国思想的论说中只是近来历史发展的事情。[①] 但这并不意味着作为分析范畴,这两个概念完全不适用于中国早期思想的研究。事实上,我们发现在中国政治和社会思想史上,很大范围内的观点都可被合理地描述为具有集体主义或个人主义的特征。在这篇论文中,将把从汉末开始的新道家运动作为中国个人主义的一个典型事例来探讨。

一、汉末社会关系的危机

贯穿整个汉代,中国政治和社会思想的主要争端是在不同水平上的集体生活。个人主义的问题在先秦时代的古典思想里已凸现出轮廓,不再是汉代理论家主要关注的内容。结果,中国最著名的社会关系理论"三纲"和"六纪"在此时期最后定型。"三纲"指君臣、父子、夫妇之间的关系,而"六纪"指与叔伯、兄弟、宗亲、诸舅、老师、朋友之间的关系。这些"纲"与"纪"究竟意味着什么?《白虎通·德论》提供了以下的答案:"纲者,张也。纪者,理也。大者为纲,小者为纪。所以张理上下,整齐人道也。"[②]正如引文所明确显示的,该理论广泛地涉及从家庭到

---

① 见鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》,人民文学出版社,1973,第 1 册,页 45—46。

② 《白虎通·德论》,《四部丛刊》初编缩版,卷七,页 58;Fung Yu-lan(冯友兰), *A History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde 译, Princeton University Press, 1953, 2:44.

国家所有社群秩序的建立。虽然“三纲”毫无疑问源于法家，但最终仍被整合入汉代儒家的意识形态。[①] 在法家的影响下，汉代儒家学者也以相似于法家建构“法”的方法，系统地发展了“礼”。无论礼与法之间的区别是什么，但作为个体的外部约束，在汉代毫无疑问地都以各自的方式发挥着作用。礼和法的联系后来变得很紧密，以至于公元94年汉代的廷尉甚至认为两者“相为表里也”。[②]

如果我们认为汉代本质上是集体主义的时代，那么汉王朝的末期则见证了个人主义的兴起。事实上，从2世纪末到4世纪最初的几十年，是中国历史上个人主义唯一的繁荣时期。在这段时期里，个人主义在思想领域和实践范围内都很盛行。为了了解这一重大的历史发展，我们必须以汉末深刻的社会和思想危机作为论述的开始。

起初社会关系领域的危机发生在名士阶层的一些激进的圈子里，最好被描述为“三纲”的瓦解。让我们首先考察君臣关系。在2世纪下半叶，有迹象表明君权至上的观念遭到攻击。164年，桓帝巡游云梦，吸引了一大群人围观。而一个来自汉阴的老父却继续在田里劳作，仿佛什么事都没发生一样。皇帝的一个随从惊奇地问他为何独无兴趣看皇帝，老父回答说：

> 请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔圣王宰世，茅茨采椽，而万人以宁。今子之君，劳人自纵，逸游无忌。吾为子羞之，子何忍欲人观之乎？[③]

这段话立即引起对君权至上合理性的怀疑。这里的君权不是基于“天授”的观念，而是基于道家的自然之国的理论。因此，当统治者未能

---

① 余英时：《历史与思想》，台北联经出版事业公司，1976，页39—41。

② 《后汉书》，中华书局，第5册，页1554；T'ung-tsu Ch'ü(瞿同祖)，*Law and Society in Traditional China*，Paris: Mouton，1961，p.279.

③ 《后汉书》，第10册，页2775。

完成他的职责时，就已违反了契约而使自己成为不合格的君主。这个老人的看法不仅标志着政治制度的瓦解，而且也预示着无政府主义的产生。在此后的两个世纪里，无政府主义在中国的政治思想中占统治地位，尤其以嵇康(223—262)、阮籍(210—263)和鲍敬言(公元4世纪)的思想为代表。

阮籍在著名的《大人先生传》里说道：

> 盖无君而庶物定，无臣而万事理……君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民……竭天地万物之至，以奉声色无穷之欲。[①]

这个无政府主义的宣言无疑将暗含在汉阴老父话语中的思想发展到顶点。[②] 后来，鲍敬言通过破坏传统政治制度的理论基础进一步展开了无政府主义的话题。他是第一个挑战君权神授神话的思想家，认为政治制度不是上天强加于人的，它产生于一个简单的事实："夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。"遵循早期道家的思想，特别是庄子的思想，他描绘了自然之国的快乐，他写道：

> 曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不系，恢而自得，不竞不营，无荣无辱。[③]

---

① 《阮籍集》，上海古籍出版社，1978，页66。英译见 Kung-chuan Hsiao(萧公权)，*A History of Chinese Political Thought*，Frederic W. Mote 译，Princeton University Press，1979，1:622—623；和 Donald Holzman，*Poetry and Politics*，*The life and works of Juan Chi*，*A. D.* 210—263，Cambridge University Press，1976，pp.195—196.

② 更多细节请看拙作《名教思想与魏晋士风的演变》，此文最早发表于《食货》，卷九第7—8期，1979年11月，页2—4。现收入《中国知识阶层史论》，台北联经出版事业公司，1980，页333—337。

③ 葛洪：《抱朴子》，《万有文库》本，第4册，页773—774。英译见 Wolfgang Bauer(鲍吾刚)，*China and the Search for Happiness*，Michael Shaw 译，New York：Seabury Press，1976，p.138—139.

在此,鲍敬言明显地把个人的自由置于社会制度之上。

从 2 世纪到 4 世纪,这种无政府主义思想在中国得到广泛传播。在《列子》里,也有一个叫终北的理想国,那里"长幼侪居,不君不臣"。[①] 在中国文学里,最值得称颂的理想国是陶渊明(372—427)的桃花源,正如王安石(1021—1086)所评论的,那也是一个没有君臣关系的社会。[②] 正是由此思想危机,诸如郭象(死于 312 年)、葛洪(253? —333?)和袁宏(328—376)那样的保守者才发现有必要着手保卫政治制度,他们认为没有统治者的社会将不可避免地走向混乱和瓦解。[③] 这本身就证明了在此期间无政府主义思想的广泛流传。[④]

另一方面,君主专权也经历着思想和制度的危机。汉阴老父称皇帝为"子君",暗示着在他看来皇帝和他自己之间从未存在君臣关系。这样一种观点盛行于汉末不足为奇,因为在 2 世纪君臣关系的实际操作中已有一个特殊的、私人的特点。为了说明这一点,让我举一个有趣的例子。199 年,荆州牧刘表决定派遣一位地方官吏韩嵩作为他的私人特使到皇宫去,但韩嵩对刘表说:

> 夫事君为君,君臣名定,以死守之;今策命委质,唯将军所命,虽赴汤蹈火无辞也……嵩使京师,天子假嵩一官,则天子之臣,而将军之故吏耳。在君为君,则嵩守天子之命,义不得复为将军死也。[⑤]

---

① 杨伯峻:《列子集释》,上海龙门联合书局,1958,页 102;A.G. Graham, *The Book of Lieh Tzu*, London:John Murray, 1960, p.102. Graham 在导言中讲得很对,中国大多数学者认为《列子》是 3 世纪的作品。现在这些学术意见大多收在杨伯峻的《列子集释》中,页 185—245。

② 《王文公文集》,上海人民出版社,1974,第 2 册,页 439。参看陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》,成都:哈佛燕京学社,1945,页 52—53。

③ 参看《名教思想与魏晋士风的演变》引用的段落,页 336 与注 6。

④ 关于魏晋无政府主义的概述,参看谭家健《略论魏晋时期的无君论思潮》,《中国哲学》,第 2 辑,1980 年,页 120—136。

⑤ 《傅子》,《三国志》引,中华书局,第 1 册,页 213;《资治通鉴》,中华书局,第 5 册,页 2018—2019。

韩嵩的话表明汉末的人只有在接受皇帝的任命之后，才把他当成自己的统治者。于是2世纪的君民关系就如同中世纪德国文化中领主与农奴的关系，实际上变成了私人的关系。[1]在任何一个特定的时间里，人只效力于一个特定的统治者，无论统治者是皇帝还是诸侯王，都没有什么两样。这个新的发展可用下面一句广为流传的话来进一步说明："仕于家者，二世则主之，三世则君之。"[2] 从所有的这些事实中可以得出一个必然的结论：皇帝不再拥有至高无上的权力。

家庭关系上也爆发着同样深刻的危机。首先，东汉学者对从生物学角度解释的"孝"的观念产生了重大的怀疑。孔子的后裔孔融（153—208）承续批判思想家王充（27—100）率先阐发的论点，对父母与孩子的关系做出了如下惊世骇俗的评论：

> 父之于子，当何有亲？论其本意，是为情欲发尔。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。[3]

后来当阮籍得知一个人杀了母亲时，他马上评论道："杀父乃可，至杀母乎！"[4] 在很大程度上，如此激进的观点正反映出父子关系上的真实危机。无论如何，在汉末"察孝行，父别居"[5] 已成为有目共睹的社会现实。

有迹象表明在魏晋时期夫妻关系也发生了根本的改变。首先，需要指出的是，和"孝"的观念一样，传统观念里妇女最基本的品质"德"也受到怀疑。生活在3世纪早期的荀粲，其非正统观点使他同

---

① Colin Morris, *The Discovery of the Individual*, 1050—1200, London: S. P. C. K. for the Church History Society, p. 160.

② 《魏书》，《三国志》引，第1册，页260。

③ 《后汉书》，第8册，页2278。

④ 《晋书》，中华书局，第5册，页1360。

⑤ 《抱朴子》，第3册，页509。

时代的人大吃一惊，他认为："妇人德不足称，当以色为主。"[1]事实上，这时期的上层社会妇女一般都漠视儒家礼教，她们并不完全致力于家务，而是积极地投身社会。例如，大约在194年，当陈留的太守夏侯惇为他新近提拔的下属举办官宴时，卫臻和夫人一同受到邀请。然而卫臻是一个保守的人，他批评这个举动是"末世之俗，非礼之正"。[2] 但此"俗"在其后的两个世纪里得以保留和延续，葛洪曾在4世纪最初几年中写文章抱怨妇女不再履行家庭职责，而是忙于参加各种社会集会，特别是非正式的聚会，她们热衷于在男子陪伴下聊天、喝酒和欣赏音乐。而且，朋友之间入室视妻也变得很流行。[3] 在晋朝官方的历史记载中，这时期上层社会妇女的新生活方式得到了最好的描述：

> 庄栉织纴皆取成于婢仆，未尝知女工丝枲之业，中馈酒食之事也。先时而婚，任情而动，故皆不耻淫泆之过，不拘妒忌之恶，父兄不之罪，天下莫之非也。[4]

二、个人的发现

前面对政治和社会危机的讨论，为我们提供了魏晋时期个人主义兴起的历史背景。在对文艺复兴时期意大利个体发展的著名研究中，伯克哈特指出中世纪"人意识到他自己仅是一个种族、一个民族、一个政党、一个家庭或社团中的一员"。在文艺复兴时期的意大

---

① 刘义庆：《世说新语·惑溺》。英译本 Richard B. Mather 译，*Shih-shuo hsin-yu*，*A New Account of Tales of the World*，University of Minnesota Press，1976，p.485.

② 《三国志》，第3册，页647。见森三樹三朗《魏晉時代における人間の発見》，《东洋文化の问题》，1949年6月，(1)：146—147。

③ 《抱朴子》，第3册，页598—603。

④ 《晋书》，第3册，页136。英译见前引萧公权书，页635—636。

利首次"人成为精神上的'个体',并承认自己即是如此"。[①]几乎同样的论述可以用来说明汉代的集体主义向魏晋的个人主义的思想转变,因为自从汉末儒家礼教遭到废弛起,个人的自我发现就占据了中心位置。

首先,值得注意的是,传统道家重视个体生命的观点在2世纪重见天日。经学大师马融(79—166)在饥困之际曾对朋友叹息说:"生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞,灭无赀之躯,殆非老、庄所谓也。"[②] 所以,他成为《老子》和《淮南子》最早的一个注释者绝非偶然,比王弼(226—249)早了一个世纪。

寻找真正的自我最终导致一类个性的出现,借用伯克哈特的话说,既不是"假谦虚的或伪善的",也不是害怕独特、害怕与众不同的。比如,一个朋友曾问戴良(2世纪后期):"子自视天下孰可为比?"戴良说:"我若仲尼长东鲁,大禹出于西羌,独步天下,谁与为偶?"[③] 祢衡称赞孔融为"孔子未死",孔融回敬祢衡,称他是"颜回复生"。没有谁觉得应该假装谦虚一下。[④] 在汉末,"异"成为一种积极的价值观念。一个人的性格因其独特、不同或非凡而能得到嘉许和准确的评价。[⑤] 另一方面,"同"的观念则遭到蔑视。在《辩和同论》的著名文章里,刘梁(大约死于180年)甚至阐发了一个极端的论题,他认为"失由同起"。[⑥]

在这一时期里,性格分析学技艺的发展也证明了个人主义的成长。

① Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, S. G. C. Middlemore 译, London: Phaidon Press, 1951, p.81. 虽然伯克哈特的论点已被许多人修改,但他关于文艺复兴时期个人主义的基本观点仍被认可。见 Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Mario Domandi 译, University of Pennsylvania Press, 1972, 35—36; Paul Oskar Kristeller, "Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance since Jacob Burchkhardt," 收入 *The Renaissance, a Reconsideration of the Theories and Interpretation of the Age*, Tinsley Helton 编, University of Wisconsin Press, 1961, 30.

② 《后汉书》,第7册,页1953。

③ 同上,第10册,页2773。

④ 同上,第8册,页2278。

⑤ 见汤用彤:《魏晋玄学论稿》,人民出版社,1957,页8。

⑥ 《后汉书》,第9册,页2635—2639。

“性格分析学”是指对个人的性格和能力进行分析、评价和判断的技术，它源于汉代的地方荐举制度。判断一个人能否被荐举为公职，是由他自己所在的乡里决定。这种性格分析学有一个基本的前提条件，即人的个性和能力是因人而异的。在2世纪末，性格分析的技艺已获得了独立的生命，虽然它继续为魏晋时代的察举制服务。在汉末出现了许多性格分析学家，他们深刻的洞察力和正确的判断力使他们成为自己时代的传奇性人物。在他们中间，郭太(字林宗，128—169)、许劭(153—198)以品评人物一语中的而出名。他们不仅评论人物的相貌，也分析人物的心理，以期捕捉到人物的精神。这点在刘劭(3世纪早期)的《人物记》中得到充分地证实，此书是这一时期流传下来的唯一一部性格分析学著作。刘劭以分析人物的情和形作为评论的开始，在他看来这是个性的基础。关于看相，重点放在根据人的外貌去接近他的灵魂。为了做到这点，整个观察过程必须结束于对眼睛的研究上，因为眼睛能独自传神。照刘劭的话来说，“物生有形，形有神精。能知精神，则穷理尽性”。[①]毋庸赘言，从汉代最后几十年起，性格分析学对个体的自我意识的发展做出了巨大的贡献。

与性格分析学技艺密切相关的是肖像画法的发展，这是个人主义兴起的另一个清楚的标志。在西方，个体的发现始于中世纪后期，新式肖像画法的出现是其证明，这种画法描绘了“一个具体的肖像和包含在它所有个性中的人性”。[②]在中国的魏晋时代，也产生着相似的变化。人物画确实不是这一时期的发明，它在汉代之前就早已存在了。从现代考古发现的汉代作品来看，它们基本上都是杰出人物的肖像画，其目的在于激发人们的道德感。正如诗人曹植所言：“观画者，见三皇五帝，

---

① 《人物记》，《四部丛刊》初编缩版，上，页4—6。参见 J. K. Shryock, *The Study of Human Abilities, The Jen Wu Chih of Liu Shao*, New Haven: American Oriental Society, 1937，特别是99—100.

② 见 Walter Ullman, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, 105; Morris, *Discovery of the Individual*, 86—95.

莫不仰戴……是知乎鉴者何如也。”[①] 肖像画法中的说教传统在汉末并未完全消失。但一个崭新的个人主义人物画形式,在魏晋转折时期登台亮相了。在性格分析学的影响下,画家也以表现人的个性化精神风貌为目标。怎样“传神”成为肖像画法中的主要问题,并且艺术地描绘眼睛再一次成为艺术家所要努力达到的基本目标。4世纪有关大画家顾恺之的一个著名的故事将说明这一点:

> 顾长康画人物,或数年不点目睛。人问其故,顾曰:“四体妍蚩,本无关于妙处。传神写照,正在阿堵中。”[②]

于是,在表现一个人的所有个性中的人性时,重点最终放在了精神的独特性上,而不是形体的相似性上。[③] 在西方,个体的自我发现经常伴随着个人诗歌,特别是抒情诗的增生现象。个人的感情通过诗歌得以抒发,这种相关性的历史实例能够在早期希腊、中世纪晚期及文艺复兴时期的意大利那里找到。[④] 中国的汉魏转折时期也见证着诗歌的个性化出现。这个时期的诗人主要着力于表达生活中个人的悲喜感情。例如,一般认为是东汉时期作品的《古诗十九首》以高度个性化的手法,展示了作者的内心体验:生命的转瞬即逝、离别的悲伤、声名不彰显等等。[⑤] 从建安时期(196—219)开始,随着曹操和他的两个儿子(曹丕和曹植)登上历史舞台,中国文学史上的新篇章被揭开了。占主导地位的汉赋丧失了最初的活力和重要性。很大程度上由于三曹新诗的影响,

---

① 引自 William Willets, *Chinese Art*, Harmondsworth, Middlesex: Pengiun Books, Ltd., 1958, 2:582. 曹植的原文见俞剑华编《中国画论类编》,香港:中华书局,1973,第1册,页12。

② 《世说新语·巧艺》。Mather、*A New Account of Tales of the World*, p.368.

③ 看顾恺之的一个有趣故事,他在画中人物的脸颊上增加了三根汗毛,为的是捕捉他的“神”。同上,页367。

④ 见 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, *The Greek Origins of European Thought*, T. B. Rosenmeyer 译, New York: Harper and Brothers, 1960, 第3章; Morris, *The Discovery of the Individual*, 68—70; Burckhardt, *Civilization of the Renaissance*, 特别是页184—188。

⑤ 隋森树:《古诗十九首集释》,香港:中华书局,1958。

以《古诗十九首》为传统的抒情五言诗，此时成为文学艺术的主流。[①]即使曹操也没有完全从悲观主义和个人主义的风格中超脱出来。[②]或许在阮籍的八十二首《咏怀诗》中，我们见到了完全成熟的抒情诗。诗人努力表达内心深处的思想情感，他的写作不仅是私人的，有时还带有自传的性质。[③] 在他的时代里，另外许多诗人也是如此。嵇康的《幽愤诗》、《述志》以及赠送朋友的几首诗都堪称典范。自我发现和自我表露集中表现了魏晋的个人主义。

在转入思想领域之前，我想简单地考察一下个人主义在人际关系中的突出表现。在此方向上的离题是值得的，因为正如现代研究所充分显示的那样，魏晋时期的一个显著特征就是思想与社会现实密切相连。[④]

在汉代最后几年里，随着儒家社会秩序的瓦解，一种新型的人际关系开始形成。根据葛洪的观察，汉末以来的私人关系表现出"亲密"或"亲至"的特点。葛洪告诉我们，在朋友聚会中"其相见也，不得叙离阔，问安否。宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。其或不尔，不成亲至，而弃之不与为党"。[⑤]

亲密的私人关系在文学圈子里得到发展。朋友之间通过诗歌和书信表达彼此诚挚的感情。在此之前还不知道书信是否已成为朋友之间交流思想情感的手段，从可确定的事实来看，纯粹的私人信件首先出现在建安时期。据钱穆教授说，曹丕和曹植的一些信件尤为典型。[⑥] 此后，书信为个人提供了一个重要的情感通道，收信和写信成为一大快

---

① 余冠英：《论建安曹氏父子的诗》，《文学遗产》，1955 年第 1 期，页 137—158。

② Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, Arthur F. Wright 编, Yale University Press, 1964, 177.

③ 按照张志岳的分类，八十二首中的十三首是自传体诗歌。参见他的《略论阮籍之〈咏怀诗〉》，收入《魏晋六朝诗研究论文集》，香港：中国语文学社，1969，页 66。

④ 我主要参考了陈寅恪、汤用彤和唐长孺的著作。

⑤ 《抱朴子》，第 3 册，页 604。

⑥ 钱穆：《读文选》，收入《中国学术思想史论丛》，台北：东大图书公司，1977，第 3 册，页 107。

乐。于是,曹丕在《答繁钦书》中说道:"披书欢笑,不能自胜。"[1] 曹植在给他最好的朋友丁仪(字敬礼)的信中也发表了类似的评论:"故乘兴为书,含欣而秉笔,大笑而吐辞,亦欢之极也。"[2]

开诚布公的私人通信将两个朋友紧密地联系起来,这和我们发现的较早时期里的通信类型是截然不同的,后者几乎不可避免地都是正式的、非个人的和事务性的。朋友之间互赠诗歌同样也是如此,从《文选》(卷24—26)来看,"赠答"是一种全新的手法,我们现在仅能追溯到建安时期。因此,它是表达自我意识的另一种方式。

家庭关系上也表现出亲密的特点。下面《世说新语》中的故事生动地揭示了一种新型的个人主义的夫妻关系:

> 王安丰妇,常卿安丰。安丰曰:"妇人卿婿,于礼为不敬,后勿复尔!"妇曰:"亲卿爱卿,是以卿卿。我不卿卿,谁当卿卿?"遂恒听之。[3]

对于英语读者有必要指出的是,此处被译成"你"这个字,在汉语中原是"卿"。而需要进一步指出的是,作为一个亲昵的称呼,"卿"只在魏晋时期被普遍使用。[4]

家庭的另一纲父子关系也发生了决定性的变化。胡毋辅之(264—312)以对"道"痴迷而著称,他是新道家清谈者的第二代领袖。但在这一方面他被儿子谦之超越,儿子甚至直呼其名。这一行为震惊了许多同时代的人,而父亲本人却习以为常。[5]

---

① 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958,第2册,页1088。

② 同上,页1141。

③ 《世说新语·惑溺》。Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.488.

④ 见张炅:《云谷杂记》,中华书局,上海,1958,页97;周法高:《中国古代语法》,台北中研院,1959,页83—84。另见 Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.161,"卿"也被用于朋友。

⑤ 《晋书》第5册,页1379—1380。

上面列举的两个例子不应作为孤立的、特殊的事例来看，相反，它们表明在这一时期的名士阶层里，有一些地方人际关系已发生了深刻变化。到了3世纪末，束皙以奇异的文学想象，生动地表露了他对人间乐园的独特看法。令人吃惊的是，在他的理想国中"妇皆卿夫，子呼父字"。[①] 这证明亲密的关系作为家庭生活的指导原则正变得很普遍。虽然在西方的个人主义的发展过程中，它可能不是一个条件。但就中国魏晋时期而言，它显然有助于将个人从由集体主义的纲纪中解放出来，而此纲纪的演化贯穿于汉代几个世纪。

三、儒家向新道家的转变

回顾了这期间个人主义的表达的出现情况之后，我们现在必须开始考察思想领域里的个人主义问题。在这部分，我将摆脱人们普遍接受的政治化解释，试图说明魏晋时期儒家向新道家的转化可以更敏锐地看成是个人发现的衍生物。而且，有证据显示，从3世纪中期起才开始领导新道家运动的哲学话语形式早在汉代结束之前就已出现。

众所周知，3世纪的中国哲学思想经历了一次巨变。传统上认为这是儒家经学向新道家玄学的转变。然而我们必须问，这个哲学的转变是否与个人主义的出现联系在一起？如果是的话，则在何种意义和何种程度上存在联系？人们普遍认为转变主要集中反映在政治事件上。根据这种观点，皇宫里的宦官不断地迫害爱发议论、持有异议的知识分子，在166年和169年的两次党锢之祸后，知识分子由政治的积极参与者转变为思想上的逃避者。汉代结束后，曹魏实行法家的专制统治，加强了对知识分子的迫害。对于许多名士而言，若要生存，就必须由承担儒家义务向顺从社会政治秩序转变。他们在老、庄形而上学的思辨中找到了避难所，因为老、庄和他们时代的世俗事件没有直接的联

---

① 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》第2册，页1962。

系。其结果是,2世纪政治的清议让位于哲学的清谈,儒家经学向新道家玄学的转变由此实现。[1]

在很大程度上,已有的观点是准确的,然而它未能充分考虑到汉魏知识分子对运动的产生和发展所做的积极贡献。这一时期的知识分子为政治环境所迫而成为新道家,这种看法不完全正确。因为实际上,许多人选择将这种谈论的新形式发展成为他们近来自我发现的衍生物,"谈论"逐渐成为汉魏知识分子的一种生活方式,并且其后在新道家那里被具体化为主要哲学论题(见下)。

首先,应当指出的是,在传统观念里,对清议和清谈之间的历史关系存在着一些误解。就像诗歌和书信一样,作为知识分子进行思想交流的媒介,谈论在2世纪中期占据了新的重要地位。通过谈论,知识分子进行着思想的交流,并非像人们常认为的那样,这时期的谈论仅聚焦于对政治和人物性格的品评。由于谈论者受到迫害,3世纪时才转为哲学讨论。与此相反,有证据清楚地显示两种因素已经出现在后汉的清议中。王符(90? —165?)曾抱怨说:"今学问之士好语虚无之事。"[2]因此,迟至2世纪中期,知识分子在日常交谈中讨论道家哲学话题已成为一种习惯。159年,年轻时就爱好老、庄"玄虚"之学的周勰,因为殷勤好客而获得了巨大的声誉,他经常邀请朋友到他家去享受谈论和其他娱乐活动带来的乐趣。[3] 这个较早出现的例子清楚地说明了思想上的重新定位(也就是儒家学说向道家哲学的转变)和谈论技巧如何融合成名士们的新生活方式的一个重要部分。

在2世纪中期,太学里学生团体的显著发展也促使着这种思想讨论的新形式的出现。在146年之后,正如《后汉书》里简要概括的:"自是游

① 有关这个问题的权威看法,见陈寅恪的《〈逍遥游〉郭象义及支遁义探源》,《清华学报》1937年4月,总12期第2期,页309,以及《陶渊明之思想》,页3;汤用彤:《读人物志》,收入《魏晋玄学论稿》,页16;青木正男:《青木正男全集》,东京春秋社,1969,第1册,页208—240。

② 王符:《潜夫论》,汪继培注,《国学基本丛书》版,页11和汪继培的注释。

③ 《后汉书》,第7册,页2031。

学增盛,至三万余生。然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。"① 将"浮华"的知识追求与在3世纪里被贬损为"浮虚"的"清谈"看成是一回事,可能是不合适的。然而,确有迹象显示它可能是后者的原型。例如,当168年符融进入太学时,他卓越的思想立即引起士人领袖李膺的注意。每次符融前去拜访时,李膺对他的谈论都怀着浓厚的兴趣,以至于为了避免分心而将其他客人撵走。每当李、符二人的谈论结束时,前者总是拉着后者的手,赞叹不已。特别有意思的是,符融的谈论风格被生动地描述如下:"融幅巾奋袖,谈辞如云。"② 显而易见,这是对清谈的一个典型的描述,正如我们在后来的文学作品中所见到的,只是从3世纪开始麈尾作为谈论者须臾不离的装束代替了"袖"。③符融的谈论在太学里非常具有影响力,他的宿舍里经常挤满了拜访者,一次邻居很生气地责备他:"天子修设太学,岂但使人游谈其中。"④ 很难想象所有这些热烈的谈论毫无例外地都是政治和人物性格方面的讨论(清议),而与当时刚刚开始酝酿的新思想(清谈)没有任何联系。

实际上,哲学推理是后汉谈论的主要部分。一位名叫郦炎(150—177)的年轻诗人的例子可作说明。在其他事件中,他被描写为一个语言犀利并擅长阐发事理的人。⑤ 此处讲话与阐发事理的联系是值得注意的。在我们看来,这条证据虽小,但很坚实,它提供了谈论技巧和后汉时期新思维形式出现之间的最早的历史联系,这比魏晋清谈的主要话题"名理"的分析提前了一个世纪。⑥

从历史上看,讲话技巧和哲学推理之间的关系是一种共生的关系,两者的发展归功于后汉性格学原理的运用。刘劭认为评价个人天赋的

① 《后汉书》,第9册,页2547。

② 同上,第8册,页2232。

③ Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.56.

④ 《后汉书》,第9册,页2481。

⑤ 同上,第9册,页2647。这种类型的更多例子见谢甄和边让的事例,同上,第8册,页2230,以及孔公绪的事例,同上,第8册,页2258。

⑥ 冯友兰前引书,第2册,页175—179。

两个重要途径是"观辞"和"察应"。"辞"显露出一个人语言上的素养,"应"显露出他在推理能力上的素养。① 而且,刘劭又将讲话和推理与"理"的分析结合起来。他把"理"分为四类:道理、事理、义理和情理。在他看来,就讨论者而言,在思想的论辩中,说理的主要障碍常常产生于对"理"的类别产生混淆。一旦将这个障碍移走,就可以判定究竟在哪一方面真能使人信服,是辞胜,还是理胜。② 由于刘劭的著作通常被看作是对2世纪中期以来性格学原理的综合,《人物记》中刘劭有关清谈起源的讨论所产生的影响应予以严肃对待,讨论清楚地展示了在后汉谈论是怎样在实践中被自身的内在逻辑一步步推进思想领域的。而且,"辞胜"和"理胜"两词也非常富有启发性。它们无疑表明其后清谈的主要技术特征已经在后汉的思想论辩中有了发展,也就是"定理"只能在交谈中达到,这样才能判定参与者在语言和推理上哪一方面更"胜"一筹。实际上,从4世纪起,清谈成了一种标准的智力游戏(像中国的围棋一样),有两个或更多的人参与,常常是某个人在最后显露胜迹——或在语言上,或在逻辑上,或者两者兼备。从儒家经学向道家玄学的转变可能是由政治事件促发,但对于这个思想运动的纯粹政治化的解释很难经得起近距离的仔细考察。

在2世纪的最后二十年里,汉代的谈论者已热衷于讨论哲学,这一点变得很明了。对于王充《论衡》的突如其来的兴趣浪潮证明思想界的氛围产生了意义深远的变化。《论衡》在此时很流行,这主要得力于两位学者。第一位是蔡邕(132—192),他在179年到189年之间发现了这部著作。当时他住在王充的老家会稽(位于浙江中部)。蔡邕很珍爱这部著作,他常常带在身边作为"谈助"。第二位是王郎(死于228年),他在193年至196年期间担任会稽太守,得到了《论衡》的手抄本。据说,当他回到北方时,思维能力已得到显著的提高,这使得他的许多旧朋友

① 刘劭:《人物志》,上,页22—23。
② 同上,页11—12。

大吃一惊。他们逼着他做出解释,他承认从《论衡》中受益匪浅。[①] 这些描述可能有些戏剧化,但其真实性被其他的证据所证实。在这篇论文的前面,我们引用了孔融的一个惊世骇俗的论点。他对儒家思想里的孝提出了质疑,这个论点完全是以王充的论点为基础。鉴于孔融与蔡邕之间的亲密朋友关系,几乎可以肯定前者发现《论衡》是由于后者的原因。[②] 而王郎发现同一部著作的间接原因是由王弼和何晏兴起的清谈之风。王郎的儿子王肃(卒于256年)是这时期一流的经学家,在《易经》研究转入新方向的过程中扮演着极其重要的角色,他以一个新的宇宙论框架来解释那部独特的儒家经典(《易经》注定要和《老子》、《庄子》一起构成魏晋时代的"三玄")。其后,王弼的《易经》注在很大程度上沿袭了王肃的注。[③] 由此,王充对儒家价值的无情剖析,对宇宙目的论的明显排斥,以及尤为重要的是对道家"自然"观的强调,这些显然成为后汉思想讨论中的主导性论题。通过诸如蔡邕、孔融和王郎这样的谈论者,《论衡》对清谈的哲学化发展施加着影响,促使它发展成型。蔡邕将《论衡》当作"谈助"的简单事实,证明了甚至在2世纪结束之前知识分子中间的谈论已具有哲学的意味。[④]

---

① 《后汉书》,第6册,页1629。

② 同上,第8册,页2277。

③ 至于王肃对王弼的影响,见蒙文通《经学抉原》,重印本,台湾商业出版社,1966,页38。在蔡邕死后,他的整个藏书被王弼的父亲王业所拥有,因此很可能王弼已直接看到《论衡》的蔡邕抄本。见《博物志》,《三国志》引,第3册,页796。另一方面,阮籍的父亲阮瑀已是蔡邕的弟子,《三国志》,第3册,页600。这个重要的事实解释了为什么阮籍和他的侄儿阮修很熟悉王充的观点。更多的细节见我的《中国知识阶层史论》,页339注7。

④ 宫崎市定认为由清议而来的转变发生于三世纪早期,见他的《清谈》,《史林》,1946年1月,第31卷,第1期,页5。斯波六郎将后汉的"谈论"分为两种不同类型,即他所谓的"评论的谈论"和"好盘根问底的谈论",前者针对于个人,后者针对思想。他进一步指出前者盛行于桓帝(147—167),灵帝(168—188)统治时期,而后者盛行于灵帝和献帝(189—220)统治时期,见他的《后汉末期の评论的気风について》,《廣島大學文學部紀要》,1955年10月,第8期,页213—242。我已非常细致地考察了这个问题,见《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,最初发表在《新亚学报》,1959年8月,4(1),页50—60,现已收入《中国知识阶层史论》,页236—249。至于更多的彻底研究,见冈村繁《后汉末期の谈论について》,见《名古屋大學文學部研究論集》,名古屋大學出版社,1960,页67—112。

在思想领域探索中的这种旺盛而持久的兴趣，表明谈论者的意识中确实有一些深奥的东西在支撑着它。从研究上看，我倾向于用这一时期个人主义的出现来解释这一引人注目的历史现象，并认为是再明智不过的了。经历了自我发现的过程，精神上得到解放了的个人着手探求一个他可能感到完全安适的新世界的秩序。正如上面刘劭所列的“理”的四类中所清楚地显示的，个人正试图重新限定自我与宇宙、自我与国家、自我与道德秩序以及自我与他人的关系。正如我们将要看到的，各类“理”的阐发贯穿于这一时期的哲学讨论中，并在其中扮演着主要的角色。这是事实，因为解放了的个人不满足于任何对于这些关系的不完全的解释。显然，这些“理”不会在二三世纪的儒家经学里找得到，因为此时儒家经学已蜕化为毫无意义的章句片段。另一方面，道家本体论的思想、“无为”和“自然”的宇宙观、“无治”的政治和社会理想以及最为重要的对个人自由的全面强调，恰好为魏晋的个人主义者提供了合适的精神消遣的类型。当我们对新道家哲学里的中心论题进行鉴别时，这一点将变得更加清晰。

四、清谈中的个人主义

不用说，这里不是总体讨论新道家差异性和复杂性的地方。下面将试图通过对清谈中三对主要概念的简要分析，简单说明个人的发现和新道家思维形式之间存在着密切的联系。这三对概念分别是“无”和“有”、“自然”和“名教”以及“情”和“礼”。我认为三对概念首先与个人和秩序的问题有关系，只是在水平上有所不同。结构上，三对概念都有相似的内在联系，正如“有”的产生是以“无”为基础的一样，“名教”是以“自然”为基础，“礼”是以“情”为基础。换句话说，在新道家看来，“无”和“自然”、“情”是根本的和主要的，而“有”、“名教”和“礼”是引申的和次要的。就思想学派而言，传统上认为第一个组合是与新道家一致的，而第二个与儒家一致。然而，在本文的语境中，将“无”、“自然”和“情”

与个人的问题联系起来，将“有”、“名教”和“礼”与秩序的问题联系起来，可能更有收获。我充分意识到在历史研究中单纯采用二分法要冒过于简单的危险，然而在此情况下，冒险是适当的。

让我们首先看一看新道家的宇宙观，据《晋书》记载：

> 魏正始(240—248)中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本。无也者，开物成务无往不存者也，阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。①

这个中心论点在萧公权那里得到很好的解释：

> 何晏“天地万物以无为本”之一语，足以概括魏晋老、庄道家之宇宙观。然“无”者宇宙之本体。开物成务，则“有”以之生。无生为有，未必即与道相违……“夏侯玄(209—245)曰，天地以自然运，圣人以自然用。自然者道也。”就天地万物自然运生之事言，则天地不故意生万物，万物亦不知其所由生。天地(按王弼讲)“无为于万物，而万物各适其所用”。②

从上述何晏、王弼和夏侯玄的观点中，我们很容易发现魏晋道家对个人和宇宙秩序的关系做了一种全新的解释。我们知道汉代的宇宙观建立在目的论和等级制度基础之上。在汉代的宇宙观体系中，天按照预定目的创造着包括人在内的所有东西，同时也将等级制度强加于人的身

---

① 《晋书》，第4册，页1236。有关无的观念和它与这时期个人的自我意识的关系的基本讨论，见松本雅明《魏晋における無の思想の的性格》，《史学杂志》，1940年2月，第51卷，第2期，页13—42；1940年3月，第51卷第3期，页74—105；1940年4月，第51卷，第4期，页63—90。然而，钱穆教授是最早指出魏晋新道家个人自我意识特征的现代学者之一，见《国学概论》，商务印书馆，1931年，第1册，页150。

② 萧公权前引书，第1册，页610—611。有关何晏和王弼的基本研究情况，见板野長八《何晏王弼の思想》，《东方学报》，1943年3月，第14卷，第1期，页43—111。

上。因此,一方面董仲舒宣布:"天地之生万物也,以养人。"[①] 另一方面,他说天是普通人的"曾祖父",普通人到达天堂只有通过皇帝,也就是天子这个媒介。[②] 如今,在新道家的宇宙观里,至少由于受到王充的部分影响,目的论遭到全盘的否定,[③]天与地不再产生万物。相反,如同其他种种的事物,它们也是宇宙本体论中的本体"无"的产物。所以,道的概念也经历了一个根本的变化,它不同于董仲舒所谓的"天道",而是和本体论中自然运行并具有创造力的"无"一致。换言之,无、自然和道都成了同义词。从个人的角度来看,这个宇宙的新概念确保了自我的内在自由。因为在有的领域里,每一个体事物都是自在之物,处在自己的自然进程中,并且"自足其性"。万物并不是由更高的创造者根据既定目标创造出来的,正如郭象所说:"是以步有物之域,虽复罔两,未有不独化……故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也。"[④] 这的确是一则在宇宙范围内对个体自我发展和自我意义所作的不同凡响的声明。

新道家宇宙观也对秩序的问题有所阐述。汉代等级制度下的"道"遭到较大程度的修改。因为,正如我们所看见的,在新道家的思想里,道被重新解释为无和自发性,天子和贤人也不能宣布对它的占有。世上每一个体事物,高或矮,大或小,有价值的和没价值的,都紧挨着道,因为无是所有事物存在的基础。然而,这并不意味着新道家在他们的宇宙观中完全废除了秩序的观念。秩序确实存在,但它只存在于自己

① 《春秋繁露》,《万有文库》版,第1册,页85。也见《汉书》,中华书局,1962,第6册,页2516。董仲舒从未明确指出因为何种目的天有必要造人,然而他相信天赋予人履行仁和义的天性。《春秋繁露》第1册,页28。他进一步认为"仁"是天意的具体化,"义"是天道的具体化,同上,第2册,页175。因此,如果被逼得很紧的话,他可能会说天创造人是为了达到道德完善的目的。

② 《春秋繁露》,第2册,页175。

③ 见王充有关"自然"的评论,收入 Wing-tsit Chan(陈荣捷)译, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963, pp. 296—299.

④ 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局,1961,第1册,页111—112;英译见冯友兰前引书,第2册,页210。

的领域，因此它是次要的。而且，它在某种程度上表现出与自然规律完全一致。在这一点上，郭象再次成为我们可以信赖的向导，他说："夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下。"[①] 应该注意到郭象在此强调的是秩序的自然性，这一点是毫不含糊的。然而作为一个新道家的思想家，他最终关注的不是秩序而是个体。因此，在他的《庄子注》的开篇处，他就写道：

> 夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！[②]

显然，新道家需要一个和他个体自由观相适应的新宇宙观体系。在这个体系中，所有的存在物都必须是自我决定和自我实现的。

在三对相对的概念中，现代历史学界对自然和名教的讨论最激烈。因此，在这篇论文中，没有必要对其所有的细枝末节进行考察，考察应限制在能清楚地说明个体和秩序的问题的范围之内。一方面，在广义上，这对范畴与无和有范畴相交叠；另一方面，又与情和礼相交叉。在狭义上，它首先涉及个体与政治秩序(也就是国家)的关系。现代的历史学家已大体倾向于强调有关自然和名教论争的政治含义。为了清楚起见，我将使用这对概念的狭义。

在对《老子》"始制有名"一句的注释中，王弼说："始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。"[③] 这是王弼对政治秩序的起源的理解。此处的"朴"字，《老子》中所用的术语，是原始自然的象征，如同无产生有一样，自然为政治秩序提供了

---

① 郭庆藩：《庄子集释》，第1册，页58；英译见萧公权前引书，第1册，页612。

② 郭庆藩：《庄子集释》，第1册，页1；冯友兰的英译有细微修改，见 Fung Yu-lan, *Chuang Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1964, 27.

③ 萧公权前引书，第1册，页612。

存在的基础。正如陈寅恪所恰当指出的，句中的“名”与“名教”的“名”是同一个意思。[①] 如果名教，即政治秩序产生于自然，那么在观念上它相应地必须模仿自然的运行方式，即“无为”。然而，无为并不意味着政治秩序的完全缺失，[②] 事实上，总的来说，可能除阮籍外，这时期一流的新道家思想家都对政治秩序必要性的看法进行了认真的讨论。甚至连激进的嵇康，对于理想的政治秩序将是怎样的也有一个清楚的认识，正如他所描绘的：

> 圣人不得已而临天下，以万物为心。在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。[③]

像这样，政治秩序产生于原始的自然并以无为的方式运作，这是一种最小限度的秩序。就总体特征而非具体情况而言，它很容易使人联想起在洛克派哲学传统里从自然王国中出现的蕞尔小国。嵇康的观点可以和郭象在同一论题上的论述相比。

> 天下若无明王，则莫能自得。今之自得，实明王之功也。然功在无为而还任天下，天下皆得自任，故似非明王之功。[④]

嵇康和郭象谈论的无为都是最小限度的政治秩序，然而，两者之间有一个微妙的区别：前者显然更关心个体的自我实现，注意到在无为的秩序中有一只无形的手；后者强调“明王”的作用，认为秩序是藏着的手

---

① 陈寅恪：《陶渊明之思想》，页5—6。

② 郭象说：“无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣。”见郭庆藩《庄子集释》，第2册，页369。有关郭象思想的基本研究，见村上嘉实的《郭象の思想について》，《东洋史研究》，1941年5月，第六卷，第3期，页1—28。

③ 戴明扬：《嵇康集校注》，人民文学出版社，1962，页171。英译见萧公权前引书，第1册，页618。

④ 郭庆藩：《庄子集释》，第1册，页296；英译见萧公权前引书，第1册，页616—617。

之所为。[1]但是，无论是用无形的手还是藏着的手，在新道家政治哲学中，维护秩序几乎从来不是中心话题。因为像王弼、何晏、嵇康和郭象那样的新道家，政治秩序最多不过是一种“必要的罪恶”。[2]毫无疑问，就个人和秩序的问题而论，他们所强调的总是前者而不是后者，正如郭象所评价的：“故所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。”[3]

根据这个观点，政治秩序只要能使每一个体的自我实现成为可能就可以被证明是正当的。换言之，国家的存在是为了个人着想，而不是相反。新道家哲学的语言也压倒一切地证明它的思维形式具有个人主义的特征。诸如“自得”、“自足”、“自化”、“自制”、“自成”、“自适”、“自在”等的词，充斥于新道家的文本中。如果语言是思想可靠的指标，那么这些新的语言表达方式的出现清楚地预示着在2世纪结束后中国思想的发展方向。

最后，我们讨论剩下的一对概念：情与礼。在个人与秩序问题上，这对概念的意义是不言自明的，情与礼的讨论是和这时期社会现实联系得最密切的。前面我们讨论了人际关系的变化，正如讨论所清楚地揭示的，夫妻或父子之间自由、自然地流露个人情感势必违反礼。这是这段时期里争论得最久的话题，从2世纪开始一直延续到4世纪。事实上，对此问题的争论在4世纪甚至比在3世纪更激烈。例如，东晋时期(317—419)有关丧礼的讨论在思想争鸣中居主导地位。[4] 随着西晋王朝的建立，个人自由与秩序的问题已基本上卷入政治领域，“无为”的

① 至于“无形的手”和“藏着的手”的区别，我沿用 Robert Nozick 的说法，见 *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, Inc., 1974, 18—20.

② 郭庆藩：《庄子集释》，第2册，页348。对于“圣人之利天下也少，而害天下也多”，郭象注释说：“信哉斯言！斯言虽信，而犹不可亡圣者，犹天下之知未能都亡，故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于有圣矣。然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。”

③ 同上，第2册，页364。

④ 见牟润孙：《论魏晋以来之崇尚谈辩及其影响》，香港中文大学出版社，1966。

统治方式非常投合名士们的兴趣。直到一个多世纪之后，无为才出现在政治领域。陈寅恪认为在4世纪早期清谈已被名士们发展成为一种不涉及现实生活的智力游戏，这个著名的论断只在政治的层面上有效。[①]在社会的层面上，特别是在家庭和宗族关系上，情与礼的问题仍非常真实地存在着。

情与礼的关系可能在2世纪晚期首次招来疑问，这与戴良哀悼他母亲有关。像一个世纪以后的阮籍一样，在守灵期间，戴良勉强自己吃肉喝酒，只在悲伤时哭泣。有人问他是否在履行正确的礼仪，他回答道："然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论！"[②] 这个事例清楚地说明了在论争的开始阶段，情与礼高度紧张的状态已经存在。但两者并未直接对抗，不像阮籍那样激烈地反礼教，戴良对礼的抵制是部分的、有条件的。

从心理学的角度而言，人的情感和礼的紧张的状态是由突然释放情感而引起的。我们有理由相信，2世纪末开始的自我发现就产生了这样的结果。而传统的礼仪制度缺乏足够的弹性以对付泛滥的新情感。

在思想领域里，紧张状态基本上以两种方式证明自己的存在：对"情"的作用产生新的兴趣和对礼的精神（与其字面意思相对）的重要性的新强调。据我们所知，汉代思想中有关"情"的观点里，董仲舒认为人的本性是好的，但情感是坏的，这种观点或多或少被当作正统而接受。因此在汉末它变得极为重要。[③] 而汉末荀悦（148—209）在他的《申鉴》中则非常赞同刘向（前77—前6）的反传统观点，他引用道："性情相应，性不独善，情不独恶。"而且他评论说，如果有人宣称人类的感情都是坏

① 见陈寅恪：《陶渊明之思想》，页2；唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，北京：三联书店，1955，页336—339，此看法为 Richard Mather 所沿用，见"The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties," *History of Religions*, Nov.1969/ Feb.1970, 9(2、3):161.

② 《后汉书》，第10册，页2773。

③ 冯友兰前引书，第2册，页32—33。

的,那么他只能说像尧、舜那样的圣人都没有感情。①

这直接将我们引入王弼(226—249)有关圣人的感情的理论,王弼说道:

> 圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能替冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物也。今以其无累,便谓不复应物,失之多矣。②

对于王弼的理论可发表两点意见:第一,它与荀悦的观点一起,清楚地显示了3世纪上半叶"情"的问题已成为哲学上新的关注目标,虽然我们不能确知王弼是否已经接触过荀悦的著作。第二,这个理论极好地说明了当时社会生活中个人感情的重要性。事实证明,在4世纪中期"情"已成为清谈中的一个中心话题,由此完全证实了有关"情"的讨论很流行。③

另一方面,哲学家对"礼"的观念也进行了重新审视。郭象(死于312年)在为《庄子》作注时,对"礼之意"解释说:

> 夫知礼意者,必游外以经内,守母以存子,称情而直往也。若乃矜乎名声,牵乎形制,则孝不任诚,慈不任实,父子兄弟怀情相欺,岂礼之大意哉?④

---

① 《申鉴》,《四部丛刊》初编缩版,第5册,页32—33;英译见 Chi-yun Chen(陈启云), *Hsun Yueh and the Mind of Late Han China*, Princeton University Press, 1980, 187—188。

② 何劭的王弼传,《三国志》注引,第3册,页795;英译见冯友兰前引书,第2册,页188。对于此论题哲学意义的一个很好的讨论,见汤用彤《魏晋玄学论稿》,页72—83。

③ 例见《世说新语·文学》;英译见 Mather , *A New Account of Tales of the World*, 122.

④ 郭庆藩:《庄子集释》,第2册,页260;英译萧公权前引书略有修改,第1册,页636—637。有意义的是,在王弼的《论语》注中,他也强调"意义"相对于"礼"的纯粹形式要重要。他特别指出"五服合情",见黄侃的《论语集解义疏》,台北广文书局重印本,1968,卷二,4a—b。这与同一时期的丧礼改革运动有重要关系,这一点在下文变得很清晰。

在此，郭象攻击儒家礼仪制度缺乏意义，因为它不再能够自由地表达人类的真实情感。相反地，它被形式化到纯粹人为的程度。[①]把“礼”和“情”看成是彼此对立的，郭象的注释无疑证明：在4世纪早期，面对根深蒂固的儒家礼制，新道家仍抓住个人自由的问题不放。

新道家对礼制的反抗较之对政治秩序的攻击更为激烈、广泛和深刻，其中的理由不难说清。毕竟，情和礼的冲突是精神解放的个人每天所经历到的。一方面，个人自由、公开地表达他的私人感情的需要在不断增长；另一方面，现有的礼仪形式不完备，这使得个人陷于进退两难的境地。一旦“礼”有碍于情感的自由表达，新道家个人主义者自然会毫不犹豫地废除它。因此，当有人指责阮籍向其嫂道别是违反礼仪时，他说道：“礼岂为我辈设也？”[②]有人对王戎因失去儿子而过分悲伤提出批评，王戎回击道：“圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈。”[③]不必说，像阮籍、王戎那样的个人主义者，忠实于真实的个人感情远比顺从陈腐的社会规范更有意义。这种对于内心真实性的探求使得这一时期的个人主义者对儒家礼教产生厌恶情绪。

连接新道家与个人自我发现和自我意识的内在线索，则由嵇康提供。在有关儒学本质的讨论中，他解释为什么对他而言六经是不可接受的：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经。全性之本，不须犯情之礼律。[④]

从最后的分析中可以看出，是对礼教压迫的深仇大恨使得嵇康拒绝儒

① 见 Graham, *Lieh—tsu*, p.145.

② 《世说新语·任诞》。Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.374.

③ 《世说新语·伤逝》。Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.324.

④ 戴明扬：《嵇康集校注》，页261。

教,在一封写给朋友的信中,他更进一步地说明了他是怎样转入道家的立场的:

> 又纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成而为侪类……又读庄、老,重增其放,故使荣进之心日颓,任实之情转笃。[①]

他在此告诉我们,是对于独立和自由的热爱使他走向道家。这两处自我表白是可以互相应证的,同时它们一起最生动地揭示了新道家运动产生的内在因素。

从我们已考察过的证据来看,用福柯(Michel Foucault)所谓的"断裂"来解释中国意识中的儒家经学向道家玄学的转变会更巧妙。很显然,新道家玄学不是建立在儒家经学严密把守的地方,而是建立在一片后者简直从未涉足的领域。[②]汉儒最终关心的是帝国秩序中的集体生活,而魏晋新道家关心个人自由的问题。由此及彼的转变决不是顺利的,从这一点来看,清谈的主要历史意义在于它标志着一种全新的讨论形式的出现,这种个人主义的讨论形式取代了汉代旧的、集体主义的那一种,这种看法应该是公允的。

五、道家个人主义与儒家礼教之间的调解

为了避免夸大魏晋时期个人主义的事实,最后我们应该谈谈礼仪方面。在这段时期里,极端强调道德秩序和服从的儒家礼教,仍然是一股具有活力的社会和文化力量。它与上述个人主义类型的家庭关系形

---

① 戴明扬:《嵇康集校注》,页117—118。英译见J. R. Hightower的文章,收入Cyril Birch编,*Anthology of Chinese Literature from Early Times to the Fourteenth Century*, New York: Grove Press, 1965, p.163.

② Michel Foucault, *The order of Things, An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1937, 207. 也见Hayden V. White, "Foucault Decoded: Notes from Underground," *History and Theory*, 1973, 12(1): 23—54.

成强烈的对比。何曾(199—278)是个有说服力的例子。他的家庭生活是最讲究礼仪的那种,他不仅是当时有名的孝子,而且一直和妻子保持着一种高度形式化的关系。在他晚年的时候,据说他一年只看望妻子两三次,每次他都穿戴得很正式,并且严格地按照儒家待客的礼节接待妻子。[1] 显然,他是遵循着汉代的礼仪传统,照"宫廷"的式样来管理家庭。[2] 毫无疑问,他认为阮籍违反丧礼,绝对不可饶恕,因此建议将其流放"海外"。[3]

有意思的是,也有迹象表明在儒家礼教和新道家自然主义之间存在着争夺统治地位的斗争。下面的故事足以说明此情况:

> 王戎、和峤同时遭大丧,俱以孝称。王鸡骨支床,和哭泣备礼。武帝谓刘仲雄曰:"卿数省王、和不?闻和哀苦过礼,使人忧之。"仲雄曰:"和峤虽备礼,神气不损。王戎虽不备礼,而哀毁骨立。臣以为和峤生孝,王戎死孝。陛下不应忧峤,而应忧戎。[4]

在最后的分析中,礼与情之间的斗争明显地减少了,但故事显然是支持道家的。评判王戎比和峤更孝顺,这暗示着新道家自然主义能在对方的领域攻击对方。另一方面,故事也揭示了虽然经受了历时一个世纪的社会和精神的危机,儒家礼教的势力有所削弱,但在西晋末年仍具有很强的生命力。

4世纪早期出现的"情""礼"之争从西晋带到南方。至少又花了一个世纪才有了个结论。争论的结尾不像它开始那样明显而丰富多彩,但从历史的观点看它还是很重要的。

---

① 《晋书》,第4册,页997。

② 《后汉书》,第3册,页573、第4册,页1119。参见顾炎武在《日知录》中的讨论,《万有文库》本,第5册,页40。

③ 《世说新语·任诞》。Mather, *A New Account of Tales of the World*, p.372.

④ 《世说新语·德行》。Mather, *A New Account of Tales of the World*, pp.10—11.

在4世纪中期,新道家自然主义和儒家礼教开始出现了和解。例如,我们发现,“礼”的观念不再遭到名士们的轻视和厌弃。相反,他们开始认识到如果没有一个精密的礼仪系统,人与人之间的情感是不能有意义地和充分地表达出来的。因此,在谈到君臣关系和父子关系时,袁宏(328—376)已会说它们需要两者同时出现。[①] 怎样解释这种态度上的急剧改变?为了回答这个问题,必须先追溯到3世纪中期开始的那场平静而历时长久的礼仪改革运动。特别有意义的是,改革运动的重点集中在丧礼上,正是在这个战场上,儒家礼学家和新道家自然主义者展开了论争。这个运动绝不是儒家的专利,事实上,新道家的参与者在运动中很活跃,尤其是随着南方流亡政权的建立,丧礼的研究空前盛行。这一领域里的主要专家不仅包括儒家学者和新道家学者,还包括佛教徒。

全部范围内的礼仪研究过于复杂,不可能在此一一讨论。只要点出丧礼改革运动的核心精神就在于细分礼仪以尽可能满足服丧大家庭里的每个成员个人感情的需要,那么我们的目的就达到了。[②] 在这一点上,改革者宣称他们已经完全革新了礼仪制度,并让它再一次成为自由表达个人感情的有效手段。于是,我们发现伴随着个人的自我发现和自我意识,对礼仪的真诚追求也贯穿于魏晋时代。极具讽刺性的是,甚至作为魏晋个人主义的绝对象征的清谈在它的发展过程中也变得富于形式化。例如,为了具备清谈者的资格,不得不进行包括声音和逻辑在内的演说技巧的训练,[③] 还必须知道如何恰当地

---

① 《晋书》,第8册,页2396;参看唐长孺:《魏晋玄学之形成及其发展》,收入《魏晋南北朝史论丛》,特别是页336—337。

② 有关这一时期丧礼的综合研究,参看藤川正数的《魏晋時代における喪服礼の研究》,东京敬文社,1960。有关礼仪改革运动的更多细节,见我的《中国知识阶层史论》,页358—372。

③ 至于演说和声音,见《中国知识阶层史论》所列举和讨论的例子,页243—249。关于谈论中逻辑的重要性,见贺昌群《魏晋清谈思想初论》,商务出版社,1947,页7—8。

用麈尾表达意思,[1] 需要对三部玄学著作(《易经》、《老子》和《庄子》)非常精通。尤为重要的是,必须属于名士的圈子。[2] 王僧虔(426—485)在写给儿子的信中,提出如下有趣的劝告:

> 汝开老子卷头五尺许,未知辅嗣何所道,平叔何所说,马郑何所异,指例何所明,而便盛于麈尾,自呼谈士,此最险事。设令袁令(420—477)命汝言易,谢中书(421—466)挑汝言庄,张吴兴(433?—490?)叩汝言老,端可复言未尝看邪? 谈故如射:前人得破,后人应解,不解即输赌矣。[3]

这里生动地介绍了清谈者的基本智力条件。显然,在5世纪中期,清谈已有了自己的一套礼仪体制。这非常符合福柯有关话语社会的描述,

---

① 见赵翼《清谈用麈尾》,《廿二史札记》校对本,台北:华实出版社,1977,页167—168。

② 例如,一个名叫陈显达的出身卑微的军人告诉儿子说:"麈尾扇是王、谢家物,汝不须捉此自随。"见《南齐书》,中华书局,1972,第2册,页490。

③ 同上,第2册,页598。文献中没有给出三个谈论者的名字。不同朝代的历史学家对此作了广泛的研究,从而确认是袁粲、谢庄和张绪。我将确认的理由简述如下:

在王僧虔的传记里,袁淑(408—453)和谢庄是作为王的亲密朋友而被提及的。(第2册,页591)然而,袁淑死得太早而不符合相关的叙述;另一方面,谢庄的身份是不会弄错的,因为在一封信中提到了他的官职中书令。他确实在这个职位上干过。(《宋书》,中华书局,1974,第8册,页2167—2177)因此,在466年谢庄去世之前的某个时候,信已写了,那时王僧虔约四十岁,这个年龄完全会有一个十几岁或二十几岁的儿子。袁粲是袁淑的侄儿,他效仿3世纪的著名清谈家荀粲,故改名为粲。而且他前后任过几处郡守,并且因研究《易经》而出名。(《宋书》,第8册,页2229—2234)这与信中所提到的内容相吻合。至于张绪,他来自吴兴,是一个闻名遐迩的清谈家。虽然他尤以《易经》方面的学问而知名,但毫无疑问可能也精通老庄。(《南齐书》,第2册,页600—602)例如他的堂兄弟张融(444—497)是一个有名的新道家清谈者,对《老子》有着特殊的兴趣。(同上,第3册,页721—730)王僧虔和张绪的传记被安排在同一章里,这个简单的事实也说明两人之间的密切关系。

钱穆教授将三个清谈者认定为袁粲、谢朏和张绪(《国学概论》,第1册,页163),但没有给出理由。我同意第一和第三个,第二个可能有误,他把谢中书当作谢庄的儿子谢朏(441—506)。可以举一个明显的理由,谢朏483年开始仕宦生涯,到489年或490年任中书令,而那时王僧虔已死四五年,不可能还提到谢朏所任的官职。(《梁书》,中华书局,1974,第1册,页261—264)

即“其作用是通过将谈论限定在一群人中而使谈论得以延续”。[①]随着名教在自然、礼在情的基础上稳固地建立起来，秩序和个人间的平衡最终得以恢复。

（据 Individualism and the Neo—Taoism Movement in Wei—Chin China, in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. Donald J. Munro, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1985, pp. 121—155 译出。）

（李 彤 译）

① Alan Sheridan, *Michel Foucault, The Will to Truth*, London and New York: Tavistock Publications, 1980, p. 127.

3. 唐宋转型中的思想突破(1994年)

一

如果以其内在理路来审视,并用其自有的术语来理解,则漫长的中国思想传统可以划分出三个主要的突破。最早的突破大约发生在孔子时代,当时各种哲学派别如儒家、墨家和道家开始创造出最基本的文化传统,这种文化传统被《庄子》最后一章的作者称作"天地之纯",或简称为原初之道。这个作者也是第一个中国思想史家,他导入了"思想突破"的观点。随着各种哲学学派的出现,他说,"道术将为天下裂"。

第二次大的突破发生在三四世纪的魏晋时期,那时作为整个汉代统治思想模式的儒学让位于玄学清谈,不久玄、佛合流而成为此后几个世纪中国思想的主流。从儒学到玄学、佛学的转型是中国思想史上一次最严重的断裂,因为玄学的本体论思想模式和佛学彻底的来世学说不是建立在先前的汉儒经学和宇宙论之上,而是建立在此前并不存在的看世界的方式之上。结果,汉代儒学传统不仅被修改,而且被超越,一个新的传统开始形成。

传统中国第三次,也是最后一次重要的思想突破是大家普遍同意的新儒家崛起与发展。本文将对这最后一次突破所涉及的一些核心问题提出一些个人的看法。

在开始讨论前,我想说明,本文的议题更偏重在思想突破与社会文

化变化的相互影响,而不在突破本身的内在逻辑。将新儒家视作这次突破的结果而作一个概述并不是我想做的。从一个史学家的视角来看,导致新儒家突破的那个历史过程更值得特别仔细考察。

众所周知,新儒家的产生牵涉到佛教,两者具有辩证的、双重的关系:一方面,新儒家对佛教彻底的来世说及其反社会的价值观持彻底的拒绝态度;另一方面,在它的哲学再造中,新儒家从佛教那里借用了许多概念、范畴。一般来讲,这一看法是正确的,而且确有许多证据支持这一看法。然而,这种看法似乎可能是一个狭隘史学观的产物。在我看来,以这种观点来看新儒家的产生,就要假定佛教最初进入中国后,几个世纪中一直保持它原来的超脱世俗的特点而没有任何变化。但从所有已知的史实来看,完全相反。再一个假定是,儒学在唐末宋初的复兴是作为对社会变化自发产生的自觉反应。然而试想在这一时期,佛教和范围相对较小的道教俘获了中国人的头脑和灵魂,人们不禁要问:在韩愈和李翱时代,面对僵化的和无生命的儒家经学,这两人可能从儒家传统中汲取什么精神资源来开始这一重要的思想突破呢?

事实的真相是,如果我们拓广我们的视野,并尝试去辨明从唐末到宋初中国人精神发展的普遍趋势,我们就会发现,这最后重要的突破远超出通常被当作新儒家兴起的思想运动的范围,纵然对于新儒家从11世纪以来处在重要的中心位置是毫无争议的。总的来看,这次突破可以广义地定义为一次采取明确的"入世转向"的精神运动。这次转型的"发起人"不是儒家,而是惠能(638—713)创建的新禅宗。新禅宗开始了"入世转向"的整个过程,然后先是将儒家,其后是将道教卷入了这一运动。

新禅宗的社会起源超出了本文讨论的范围。只须说新禅宗不同于传统的佛教,传统佛教以神秀(600—706)为代表,喜欢贵族支持,而新禅宗通常更能吸引下层社会的民众。根据传说,新禅宗的创始人惠能充其量是半文盲,而且,在他大概从五祖那得到法衣后,他至少在包括农民和商人在内的普通人群中间生活了16年。正如大家熟知的,他的

布道方法主要由顿悟构成，这种顿悟可以通过直指人心和看一个人的真实本性而不通过书写文本来获得。它也表现出很强的反对将诸多事物视作佛、菩萨和祭祀的礼仪偶像崇拜倾向，不必说，这种“简易”的传教，更适合于大众而非上层社会的精神需要。著名作家梁肃（753—793）有一次如此评论新禅宗的传教说：

启禅关者或以无佛无法，何罪何善之化（疑当作“教”），化之中人以下。驰骋爱欲之徒、出入衣冠之类以为斯言至矣，且不逆耳，私欲不废。故从其门者，若飞蛾之赴明烛，破块之落空谷。[①]

毫无疑问，新禅宗以其“无佛无法、何罪何善”之教吸引了世俗中人而大行其道，迈出了“入世转向”的第一步。

新禅宗的“入世转向”没有比在《六祖坛经》中揭示的更清楚了。该经敦煌本第36节云：

大师言：“善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。”[②]

在同一部分的《无相颂》中也有如下几句：

法原在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。[③]

对我们今天来说，这些话是很普通的，但对于惠能时代的听众来

① 《天台法门议》，《全唐文》，卷五一七，第22册，台北汇文书局影印本，1961年。

② 郭朋：《坛经校释》，中华书局，1983年，页71。英译见 Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York: Columbia University Press, 1967.

③ 同上，页72。

说，就犹如“狮吼”或“海啸”。惠能的教导十分清楚，凡俗信徒不必放弃此世在寺院里寻求救助，因为法总是在此世。而且，只有一个人在此世的日常生活中实践了他的信仰之后，此世才能被超越。正如普通禅话所表达的，“挑水砍柴，皆是妙道”。

安禄山反叛之后，皇帝和贵族对佛教的资助显著减少。为了节俭，寺院中的佛教徒不得不越来越依靠他们自己的艰苦劳动来维持生活。结果，一个新的世俗劳作伦理开始出现在佛教团体中。佛教再一次领导了“入世转向”的进一步发展。正如我们所知，根据原始佛教戒律，僧徒是不允许参加农业劳动的，因为这会杀生(如昆虫、植物和树等)。乞讨和接受施舍是他们经济生活的通常方法。然而，在8世纪晚期和9世纪早期，现在属于江西的百丈丛林的禅宗大师怀海(720—814)制订了一个新的戒律，在他修订的僧侣准则《百丈清规》中要求寺院中的所有和尚，无论年纪与位列，都要平等地劳作以养活自己。他的著名箴言：“一日不作，一日不食。”[①] 这句话不仅被佛僧们普遍遵从，甚至变成了世俗社会的格言。这句箴言确实让我们联想起加尔文特别赞赏的引之圣保罗的“不作不食”。

了解这种新的僧侣规则所造成的精神紧张是很重要的。怀海的一个弟子问：“斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否?”怀海云：“不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。”[②] 以上对话所显示的这种紧张充分证明怀海定下的新规则是对传统的一个明显破坏，是一个“突破”。因为突破的过程必定孕育着紧张，直至达到突破的点。为了说明在突破前佛教徒在这一领域的实践，让我引用下面的例子：山西的僧袭(578—641)做“僧直岁”，监管所在寺院的粮食种植工作。然而，当他看到无数田里的

① 普济：《五灯会元》，卷三，中华书局，1984年。
② 赜藏主：《古尊宿语录》，卷一，中华书局，1994年。

昆虫在劳作过程中被杀，他觉得这太残酷而难以忍受。最后，他放弃了他的“僧直岁”职位。[1] 这个例子让我们清楚地感觉到，在佛教徒看来农业劳动中杀死昆虫是罪孽深重的。

即使僧袭不是个人参与农业劳动，而仅仅是监督，就已产生超过他良心承受能力的罪孽感。上引怀海与他弟子之间谈话的深刻含义必须从佛教中的这种长期确立的实践来理解。

但在突破之后，这种情况就被改变。每天，诸如农业劳动之类的世俗活动不再被以消极的方式来看待。相反，它们被赋予了宗教意义。请看下面沩山灵祐（771—853）和他的弟子仰山慧寂（807—883）之间的对话，当时后者在一个夏末来问候其师。

> 沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面锄得一片畲，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。[2]

因为灵祐是怀海的法嗣，我们可以推测，他不仅接受了后者的新教育，而且将其传给了下一代。这个对话仅发生在上引怀海的对话几十年之后，但在这个对话里，农业劳动中杀死生物是罪孽的想法被完全忽略了。相反，我们发现生产性劳动被作为优点来称赞，那种未能做每人每天份内之事的浪费时间成为最坏的罪孽之一。韦伯认为，视劳动为可行的苦行，总是出现在西方的宗教中。它不仅与东方宗教，而且与世界其他宗教规则都形成尖锐的对比。这显然夸大其辞。作为一个事实，强调佛法总存在于现世，每个人以顿悟超越现实世界（无需佛教僧伽甚至佛经做中介），最重要的是，要以出世的目的在现世从事生产活动，新禅宗在每个意义上都可定义为韦伯式的“入世苦行生活”的宗教。因此，它的出现明显地标志着出世苦行的结束，同时是“入世转向”的开

① 道宣：《续高僧传》，收入《高僧传》二集，卷二十一《僧善传附僧袭传》，第 3 册，台湾印经处，1961 年刊本。

② 普济：《五灯会元》，卷九。

始。

从9世纪开始，禅宗大师们总是强调，离开普通日常生活就找不到“道”或“真理”。某人初入佛门，请赵州从谂（778—897）指示，从谂问：“吃粥了也未？”僧答：“吃粥了也。”从谂云：“洗钵盂去。”[①] 临济义玄（死于867）讲佛法时常说：

> 道流，佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。[②]

义玄的真正意思是，僧侣生活不应有别于凡俗生活。有人问云门文偃（864—949），当佛僧的行为有如普通人时他应该做什么。文偃说：“早朝牵犁，晚间拽耙。”[③] 这儿我们看到新禅宗怎样渐渐地将来世苦行生活转变成入世的苦行生活。法朗克有一次说：“你以为你已逃出了修道院，但现在世上每一个人都是终身苦修的僧侣了。”[④]依韦伯来看，这句话概括了“宗教改革的精神”。在中国，我想象一个禅宗大师可能会对僧人们说：“你们以为你们在逃避这个世界，但现在寺院里的每个僧人已彻底地成为一个世俗的人了。”强调重点可能不同，但结果一样。然而，与新教的苦行禁欲主义不同，禅宗没有产生一个足够的伦理来完全发展中国的入世苦行生活。直到新儒学的突破，这样一个伦理基础才最终被建立。

二

韩愈（768—824）一直以来被认为是新儒学的先驱。这种历史观建

① 赜藏主：《古尊宿语录》，卷十六。

② 赜藏主：《古尊宿语录》，卷四。

③ 普济：《五灯会元》，下册，卷十五，中华书局，1984年。

④ Sebastian Franck 语见 Max Weber, *General Economic History*, Frank H. Knight, The Free Press, 1927, p.366.

立得很牢固，以致去证明它的合理性是多余的，对它提出怀疑则是不明智的。但我们必须对这一可靠的观点提些问题：为什么是韩愈而不是别人开始新儒学的突破呢？为什么韩愈发现必须用《孟子》和《大学》来恢复儒家传统？这两本书，特别是后者，在唐代是相对忽视的。为什么儒家之道被韩愈认为是以这样的方式传承的？无疑，在这里要完全回答这些问题是不可能的。以下所能做的仅是概观而已。

对于韩愈的突破有两个密不可分并内在关联的方面，站在反对一面对佛教（和道教）进行批评，站在肯定一面复兴儒家之道。在他那个时代，韩愈主要以反对一面出名，特别是他819年的反佛谏文。然而宋以后，他却因为其肯定的方面而被欣赏，特别是他写于约805年前的关于"道"的文章。吊诡的是，现在的学者一般认为，他对佛教的批评十分缺乏原创性，他所有的反佛言论都可在早期的反佛作品中找到，这些作品始于621年的傅奕上疏。另一方面，从一个严格的哲学观点来看，也经常有人指出，韩愈对儒家之道的探索是不精细和不令人感兴趣的。因此，我们怎么去证明他作为新儒学突破的第一先驱者呢？

我以为，韩愈的重要性既不在于批评的原创性也不在于其哲学上的深刻性，他的创造在于他对反对与肯定两方面的综合。这两方面为新儒学将"入世转向"推入新的历史阶段创造了基础。与以前一概否定的反佛批评家不同，韩愈清楚显示了一条回向此世而不抛弃来世的道路，这是佛教对中国的主要诱惑。引用儒家经典作为权威，特别是《大学》和《孟子》，在他的《原道》和其他文章中试图显示，此世的政治和社会秩序最终是由超现实的天理（或天常）决定的。古代圣人们很早就发现这个伟大真理，并称之为"道"。他强调指出，这个真正的儒家之道，有别于佛教的超脱世俗之道，佛教之道是否定一切现实存在的。

在《原道》中，韩愈说：

何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，

文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其再传焉。[1]

这是他最有名的道统论。但他从何处得到这一思想的呢？是否真如通常所言来自于《孟子》最后一章的解读呢？如我们相信伽达默尔所说，理解总是过去和现在的“视界融合”(the fusion of horizons)，“与发生在历史意识中的传统的每一次相遇，都包含着文本与现实之间的紧张经验”，则我们也必须说明韩愈在他那个时代所具有的视野。可以注意到，韩愈在他早期(从777年始)曾有二三年在新禅宗的发祥地韶州生活过，而且那时正是新禅宗运动的高潮。陈寅恪认为韩愈的道统论实际上仿自六祖慧能时代即十分流行的禅宗灯录。[2]

确实，有很多韩愈作品可以支持陈寅恪的论点。在《原道》中，韩愈批评佛教的“治心”是为了“外天下国家”，并以儒家“正心”作为最终“平天下”的精神基础来进行抗辩。表面上，似乎他想在“心”的培植上直接对抗新禅宗。但事实上，那只不过是变形的模仿，因为完全相反的对抗也是一种模仿。

在韩愈的《师说》中，禅宗影响的痕迹最明显不过。在他那个时代，普通的儒学教师一般被轻视，这在柳宗元(773—819)和吕温(771—811)的作品里可充分证明。因此，韩愈很清楚，除非重建儒家师道的尊严，否则复兴儒学将注定失败。通过对比，禅师作为师在唐代后期得到无比的尊敬。十分清楚，韩愈儒家之师定义中的术语“传道”、“解惑”仿自禅师。“惑”甚至可能取自禅宗语言。当时流行的一句普通禅语：“菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人。”《师说》中两个更重要的观点也值得评论：第一，文章强调“无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也”。[3] 这特别适用于像慧能这样的禅师，他不仅地位低贱，而且有些弟子年长于他。第二，文章中含有弟子不必不如师的观点。这个观点

---

① 《昌黎先生集》，卷十一，《四部丛刊》本。

② 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛馆初编》，上海古籍出版社，1980年，页286。

③ 《昌黎先生集》，卷十二。

也有禅宗师徒关系概念的味道。正如禅师灵祐的格言："见过于师，方堪传授。"①

韩愈思想的起源至今主要在儒家语境中探讨；它与佛教的联系只在普通和不严密的方式下提到。一旦显示出他的儒家之道的再阐述是源于新禅宗思想的流行，许多疑问也就消失了。以韩愈思想的敏悟，如果他会不理当时最强大的宗教运动，那是不可理解的。事实是，他的诗和书信显示，终其一生，他与禅僧们都保持着密切的联系。他对他们的精神实践表达尊敬，但并不同情他们对现世的拒绝。无论如何，有证据表明韩愈非常熟悉新禅宗，他欣赏禅宗的教育方法并用到儒家方面来是可能的。然而，他欣赏新禅宗的不是个别思想或概念，而是禅宗突破过程的整个发展范式。为了扩展重建儒家社会的计划，韩愈将始于新禅宗运动的"入世转向"推向极至。在某种程度，他为了重建儒家的道统仿照了新禅宗的模式，他寻求完全不同于佛教的超越现实作为现世的基础。确实，他在这两个领域内实际的成就是很有限的。但新儒学的突破，则是由他确立了方向，并为宋代的发展确立了基本准则。

三

众所周知，"新儒学"又称"理学"，源于其核心概念"理"，或者更好地说是"天理"。因此，天理观念的出现可以作为新儒学有别于古典儒学的最主要特征。譬如，《论语》中的关键概念"仁"在朱熹的注释中被重新界定为"爱之理"。天理是新儒学基本的和绝对的概念，程朱学派与陆王学派都如此。因此，王阳明清楚地将其"良知"界定为天理。

除去解释上的细微差别，我们必须问，为什么天理的观念会成为新儒学突破的核心。在我们能回答这个问题之前，有必要讲一下佛教对

① 赜藏主：《古尊宿语录》，上册，卷五《临济禅师语录之余》。又《景德传灯录》卷十六《全豁传》也有"智慧过师"语《四部丛刊》本）。

在程颢(1032—1085)和程颐(1033—1107)之前的韩愈的最初突破的反应。这里须提及两个与韩愈相熟的佛僧。第一个是韩愈的仰慕者天台宗的智圆(976—1022)。受韩愈的影响,他晚年转而研究儒家经典,特别是《论语》和《中庸》。与唐末宋初其他僧人发现《中庸》与佛教教义大体相近有所不同,他具体地比较了中庸之道与龙树的中道义。他对《中庸》这本儒家经典非常喜欢,以致自称"中庸子"。有意思的是,他不仅接受韩愈的儒家道统作为历史事实,而且完全信服韩愈关于现世的政治社会秩序必要性的观点。他相信,儒家与佛教须相互补充。关于两者的功能,他论述道:

> 儒者饰身之教,故谓之外典。释者修心之教,故谓之内典也。蚩蚩生民,岂越于身心哉!非吾二教,何以化之乎?嘻!儒乎,释乎,其共为表里乎?世有限于域内者,故厚诬于吾教,谓弃之可也。世有滞于释氏者,往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。释氏之道何由而行哉![①]

智圆的例子清楚显示,到宋初,"入世转向"已从禅宗向别的佛教宗派扩展。在韩愈的突破被后来的新儒学发现之前,它已深深地触动一些佛教徒的敏感神经了,明白这一点也很重要。

第二个例子是主导整个宋代禅宗的云门宗的契嵩(1007—1072)。他是学习韩愈文风的佛教散文领导者,并且是欧阳修(1007—1072)的好友。像智圆一样,他也广泛研究儒家经典,并对儒家基本的社会价值观,特别是孝道,持肯定的态度。然而与智圆不同的是,他对韩愈排佛进行了强有力的反击,这是最有名的。他说:

> 嗟夫!韩子徒守人伦之近事,而不见乎人生之远理,岂暗内而

① 《闲居编》,卷十九《中庸子传》,续藏经本。

循外欤？①

他也将佛教与儒学作了以下的区分：

> 心也者，圣人道义之本。②
>
> 非道则其教无本。③

显而易见，虽然契嵩的重点与智圆有所不同，但他们共同认为，佛教与儒学必须通过关注各自的世界来相互补充。然而，从佛教的观点来看，儒家的世界仅仅是精神所造的幻觉。由此，那个真正的、超越的精神世界是由佛教独占的。显然，他们仅同意韩愈关于此世重要性的观点，但仍完全不相信儒家之道的超越性，因为这一点仅是韩愈的假设而没讨论。一定要把佛教对韩愈的突破的反应当作背景，才能理解新儒学的天理思想。

即使迟至11世纪，中国的知识分子世界仍有很多人处于禅风之中。确实，自宋代伊始，儒家开始逐渐而稳定地获得了焕发活力的基础。然而一般来讲，在佛教徒看来，没有佛教就好似一个世俗教育只关照政治和社会秩序而没有任何超越的精神上的支持。下面这段程颢（也可能是程颐）的语录证明谈禅在当时的流行：

> 昨日之会，谈空寂者纷纷，吾有所不能。噫！此风既成，其何能救也！古者释氏盛时，尚只崇像设教，其害小尔。今之言者，乃及乎性命道德，谓佛为不可不学，使明智之士先受其惑。④

① 《镡津文集》，卷十四《非韩上第一》，《四部丛刊》本。
② 《镡津文集》，卷一《劝书第一》。
③ 《镡津文集》，卷九《万言书上仁宗皇帝》。
④ 《二程集·程氏粹言》，卷一《论学篇》，中华书局，1981年。

很显然,新儒学只有成功地发展出一套自己的超越现实的精神学说来取代禅宗,新儒学的突破才是完满的。换言之,在人生领域里,新儒学同禅宗竞争的不是此世而是来世。正如我们上文所见,禅师们是愿意将此世割让给儒家的。由于这个原因,我相信,从周敦颐(1017—1073)开始,宋代新儒家将构建儒家超越的精神学说作为中心任务,并以天理思想的出现为高潮。

天理的观念及其枝节,这里不必细述。然而,对新儒学与佛教相对的来世性质可以作两点观察。首先,与佛教以"心"为空、寂灭或虚无不同,新儒学的天理是真实的。正如程颐所说:

> 天有是理,圣人循而行之,所谓道也。圣人本天,释氏本心。①

天理必须是超越的,同时又是真实的,从而为此世的存在提供一个牢固的基础。相反,佛教相信现象世界并不是永久的存在,而是一个生于"无明"的"幻网"。其次,在佛教那里,包括禅宗,现世和来世可想像成向相反方向运动的。即使在进行"入世转向"之后,佛教徒最终仍不得不为了能达到"彼岸"而抛弃"此岸"。这是所有信仰佛教者必须持守的信条。因此,与佛教的彼世背对此世相反,新儒学的彼世是面对此世的。新儒家欲以彼世来改善此世,从而取代佛教对此世的抛弃。这是可能的,因为儒家的彼世被理解为一种力量源泉,它能够通过人这一中介来改变此世。

前面我已讲过,当时的佛教宣称儒家的功能仅限于此世,而佛教完全负责彼世,新儒家以此相对,从而发展起了天理彼世。佛教的说法等于说,佛教是"体",儒学是"用"。用西方的术语讲,接近于价值世界与事实世界的划分。无须说,这样的模式新儒家是完全不能接受的。

在本章开头,我也提议对从新禅宗到新儒家这样"入世转向"的精

① 《二程集·程氏遗书》,卷二十一下。

神运动进行全方位的观察。以此来看，新儒家的天理彼世结构须作为整个运动十分重要的事件加以认识。在儒家传统内，我们甚至可以说它构成了新儒家突破的精髓部分。因为新儒家强调生活与创造的彼世，为唐宋转型中的入世运动提供了支持的阿基米德点，而这是非常需要的。相反，佛教的极乐彼世由于太消极而不能为此目的服务。新禅宗确实通过极乐世界的界定，赋予每个人都具有原初的佛性，从而使彼世更接近于此世。然而，通过觉悟佛教所最终达到的是空无，禅宗的彼世仍不足以为此世提供一个超越的力量，而这是转变此世所必需的。

表面上，儒家彼世的出现标志着中国思想史上儒与佛关系明显破裂。在明确的意识层面上，这也是无可怀疑的，新儒家做了所有努力以使自己与佛教相区别。然而，在更深一层上，新儒学的突破可以理解为新禅宗最早始于8世纪的入世转向的继续。事实上，在宋代的大部分时期，禅宗的突破范式在许多方面继续激励着新儒家。一些例子可以说明这一点。程颢曾讲，禅师们只是讲"识心见性"，但这与儒家讲的道德培养方式之一的"存心养性"是不可比的。但二程的高足谢良佐(1050—1103)据说讲过一个故事，说程颐曾向某禅僧学养心工夫，并习得了全部方法。然后他"偷"了禅僧的方法以为己用。对此，朱熹评论道：

> 当初佛学只是说，无存养底工夫。至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说，不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。①

谢良佐居然公开说其师"偷"禅僧工夫，这确实令人吃惊。正如我们所见，谢良佐所说与程颢的陈述是完全矛盾的。而更令人惊讶的是，朱熹会毫不犹豫地坦承"存养工夫"确是由慧能首先发展起来的。朱熹话中

① 《朱子语类》，卷一百二十六，中华书局，1986年。

惟一可能不真实的地方是他认为慧能的后继者只是谈论"存养工夫"而"不曾就身上做工夫"。众所周知,道德培养在新儒家那里居非常核心的位置,然而他们自己承认,这来自于对禅宗范式的修改。

第二个例子是新儒家的童蒙学规。陆九龄(陆象山之兄)曾与朱熹讨论制订学规的方法。后者回答:"只做《禅苑清规》样做亦好。"① 要说明的是,《禅苑清规》是著名的《百丈清规》的修订本,是由宗赜在1103年完成的。这表明朱熹认为禅林制度值得新儒家作为童蒙教育的模本。这件事情也说明了宋代新儒家是多么密切地紧跟着禅宗的发展。

禅宗对于新儒家突破的影响,最后一个例子是精神上的,而不是技术上的。新儒家突破最显著的社会结果之一是在士阶层中出现了对现世的高度使命感与责任感。当然,士阶层的这一新的自我意识与唐宋转型中的社会变化有众多关系。宋代世袭门第的整体消亡促进了士阶层在社会中居于领导地位。结果,虽然起初不明显,但涌现了一批新儒学改革者,他们将重建社会当作自己的责任。范仲淹(989—1052)和王安石(1021—1086)是其中最著名的两位人物。甚至早在中进士之前,范仲淹就已经表达过一个儒士须以天下为己任的观念。后来,他提出了"士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"的新思想。毋庸置疑,像范仲淹与王安石这样的新儒家,肯定曾或多或少地受到儒家传统中早期典型人物的激发,特别是孟子。譬如,范仲淹的格言就是《孟子》中的一句话的改述,而王安石在他的一首诗里也公开表达了对孟子道德理想主义的极大推崇。然而,假设像范仲淹、王安石这样的新儒家理想主义在很大程度上也受到了禅宗入世转向的影响也是有根据的。芮沃寿曾提出一个有趣的见解,认为范仲淹的格言可能是菩萨理想的中国世俗表达。②我想指出,如果范仲淹的格言真的证明部分源自佛教,那么它

① 《朱子语类》,卷七。

② Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, 1959, p.93.

可能不是一般意义上的菩萨理想，而是禅宗，特别是云门宗。云门宗在宋代佛教中不仅占据了中心和决定性的位置，而且尤需点出的是它的"爱众生"和"入世苦行"。王安石的例子可以支持我的观点。据著名的禅宗诗僧惠洪(1071—1128)讲，王安石晚年退隐闲居金陵(南京)时，曾对一友人忆起他的仕宦生涯。王安石说："吾止以雪峰一句作宰相(822—908)。"友人问是什么话，王安石忆道：

这老子尝为众生作什么？①

必须说明，雪峰(义存)不是别人，正是云门宗的创始人文偃(864—949)的宗师。这则轶事完全不是不可信的道听途说。相反，它的历史真实性完全可以建立在王安石诗歌的基础上，在这些诗歌里，佛教救世的思想得到了动人的表达。

在本文结束时，我必须说明，我并不是在重复已过时了的传统批评，以为新儒家只是伪装了的禅宗。对新儒家是儒家传统在主要框架上的更新，我没有丝毫怀疑。我所说的是，如果不把禅宗的突破考虑在内，作为一个历史现象的新儒家的突破是不可能完全理解的。事实上，如果以一个宽阔的历史视野，将新儒学的崛起视为由新禅宗最初始于8世纪的长久而持续的精神运动的顶峰，那么对它就能有更好地理解。

(据"Intellectual Breakthroughs in the T'ang-Sung Transition," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yu, ed., *The Power of Culture*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1994, pp.158—171 译出。)

(曾建林 译)

① 惠洪《冷斋夜话》，卷十"圣人多生儒佛中"条，四库全书本。末句中的误字据丁传靖《宋人轶事汇编》卷十所引校改。

4. 田浩《儒家论说和朱熹的优势》序(1992年)*

在过去三十年中,西方的儒家研究取得了长足的进步。时至今日,很少有人赞同这样粗糙然而却一度占主流地位的观点:儒家只不过是一种使帝国专制统治合法化的政治意识形态。以这种眼光看待儒家,其荒谬程度无异于认为中世纪天主教的中心任务就在于持续地证明世俗君权的神圣性一样。我们不应过于自信地仅仅根据晚期中华帝国的科举制度(1315年以来)将朱熹的《四书集注》当作考试标准这一点来定义儒家。相反,在今日西方,我们更应看到儒家作为一种与信仰、价值观结合在一起的生活方式。毋庸赘言,如果没有在中国思想史这一领域突飞猛进的研究成果,对儒家的这一全新理解是不可能出现的。

然而,总体说来,很多研究唐以后儒学的专题论文,都聚焦于单个思想者或者思想的某一侧面。这种研究风气的弊病是见树不见林。田浩教授最近的这部著作,作为对当前这一片面研究路径的补充与纠正,无疑是一个颇为适时和值得欢迎的学术贡献。

在田浩的诠释中,南宋儒学的发展路线是由多元化走向道统化。这一解释自然得到了大量史料的充分支持。为了说明整个12世纪儒

---

* 译者按:这是余英时先生为 Hoyt Cleveland Tillman 所著 *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*,(University of Hawaii Press,1992)所作的序(Foreword)。后来此书译为中文本,并经作者适当改写,题为《朱熹的思维世界》(陕西师范大学出版社,2002年),余先生又为中文版另写一序,两序不同,可参看。另,由于中文版经作者改写过,譬如 Confucian discourse 中文本称"儒家理论",但此处翻译只根据英文直译为"儒家论说",诸如此类,不另出注。

学多元化的状况,田浩选择把朱熹作为线索,在我看来这是十分明智的。在书中朱熹不是一个孤立的思想家,而是处于由各种社会关系,以及与其他学术对手的交流构成的背景之中。读者在书中只能找到一章是专门讨论朱熹的思想和学术的,虽然本书以朱熹为名,但朱熹却不是无所不在。在一种宏大的历史伦理的贯穿下,本书不但更加客观地反映了12世纪中国知识界的情况,而且描述了朱熹在学术上的论敌和对手。事实上,根据田浩所说的"儒学论说的三个关键层次",12世纪已经被广泛认知的"道",决不只是一个纯理论的哲学术语,它同时也是"文化价值"和"现实政论"。只要我们打破狭隘的官修《宋史》所确立的"道统",我们就能看到吕祖谦、陈亮、叶適与朱熹一样,以各自不同的方式推进了作为一种生活方式的儒学。

谈到儒家的道统,就有必要厘清国家正统与知识正统之间的至关重要的区别。1241年,朱熹一系的道学被官方认定为正统,但在整个南宋晚期其正统性却尚未被儒家的各个派别所普遍承认。事实上,朱熹的道学一被确立,其政治地位就受到知识界的质疑,朱熹被立为正统不久的淳祐年间(1241—1252),士人汤中就发起了"合会朱、陆"的运动,这场运动一直持续到了14世纪,以1322年龚霆松《四书朱陆会同注释》的问世为标志达到了顶峰。朱学在元代最著名的传承者吴澄(1249—1333),也认为有必要将陆九渊标举的"尊德性"补充到朱学体系之中,成为进学之一途。我以为,从南宋晚期学术史的情况看,我们可以比较有把握地说程朱学派只是主流,严格地说,它还称不上是那种界定清晰的"正统"。理由不难找到,儒家不是一种有核心权威的有组织宗教,并不存在一个信仰的裁判者能对全体儒者发号施令。

田浩教授的"儒家群体"① 概念很好地实现了本书的意图。他把这种群体定义为"社会关系的网络、一种互相分享、清晰地来自这一领

① 译者按:原文为 Confucian Fellowship。田浩指出,很难在中文找到一个与 Fellowship 对应的词,大致近于社群、群体、团契、团体、同道,但这些词在意义上都不精确(中文版页4)。这里姑且译为"群体"。

域别的儒者的传统的团体感”。在我看来，“儒家群体”的概念还可以用来描述12世纪其他几个在大儒周围形成的群体，如朱熹在福建时、陆九渊在江西时、张栻在湖南时都各自形成了类似群体。然而，姑且不论名气与学说的差异，这些群体的形成显然基于共同的理由：作为道学团体，他们有责任推动和研究儒家的“道”。最后，朱熹就是这样理解“道学”这个概念，而他也未能预料到在他身后四十年，自己对儒家学说的理解被官方认定为惟一的“道学”。如果我们继续遵从官修正史《宋史·道学传》将程朱学派等同于“道学”的歪曲描述，那么我们对南宋儒学的理解必然存在着时代错误。

作为探究道学团体性质的一种尝试，“儒家群体”无疑是一个全新的概念，它揭示了道学团体作为宋代社会和文化现象的一面。早在11世纪就出现了最早的道学团体，著名的如以张载为核心的关中集团、以二程为核心的洛阳集团。而在唐代却找不到类似的团体。举例来说，韩愈虽然被宋代新儒学看作是道学运动最重要的先驱，但他周围聚集的只是一批诗文之友，与儒学信仰无关。根据历史的考察，道学团体在宋代的出现从不同角度看是世俗化的结果。很多证据显示，道学团体在重要的方面可以说是禅僧团体的翻版。新儒家的学术团体，从结构到精神，都与禅宗有显著的相似性。但二者的差异则是实质性的和重要的。日复一日、无声无息，同时也是不可避免的，随着禅师的精神领袖的位置为儒家学者所取代，中国社会发生了向“此岸”世界的转向。

在这本新书中，田浩教授提供了对南宋儒学广泛而翔实可靠的评述，他对这一课题所作的富于说服力的概念化的努力具有重要的意义。本书的出版将及时地激发和触动学术界关于多角度研究儒家的新思考。

1991年12月

新泽西普林斯顿

（据“Foreword,” in Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp. ix-xi译出。）

（王　宇　译）

5. 重访焦竑的思想世界(书评)(1988年)*

焦竑(1540—1620)是晚明思想史上的一个重要人物。由于他在散文写作上的成就,以及对新儒家与佛老玄学的浓厚兴趣,使他名噪一时。但从18世纪起,他被视为一个藏书家以及考证学的先驱。他生活在一个转型期,目睹了中国社会、宗教及其精英与大众文化的新发展,但他决不仅仅是这一转型期的被动接受者,相反,通过他的多方面的思想活动,他对这一转型作出了富有意义的贡献。一方面,他积极参与"三教合一"的运动,这一运动即使未使得明代新儒学崩溃,也加速了其衰落。另一方面,他倡导的古代文献考证研究,为主导清代思想史的经史研究的兴起铺平了道路。毫无疑问,在明清思想转型中拥有如此重要位置的人当然应值得彻底研究。因此,在增长着的西方有关明代思想研究的著述中,钱新祖(Edward T. Ch'ien)的《焦竑与晚明新儒学的重建》(*Chiao Hung and The Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*)是一受欢迎的新作。

与一般意义上的思想传记相比,钱氏(下称"作者")在此书中为自

---

* 原文所发刊物编者注:考虑到公正与平衡,我已告知钱教授可以回应这篇书评。钱教授表示他打算回应并乐意将回应文章与余教授的书评刊于同一期。然而,由于我无法控制的技术原因,在这期截稿前我无法给钱教授足够的时间来完成他的回应文章,同时我也不可能将余教授的书评延至本刊(*MING STUDIES*)下一期(Number 26, Fall 1988)发表。我希望并期待钱教授的回应文章将发在那一期上。

本文初稿在写作中得到了牟复礼(F. W. Mote)和裴德生(Willard J. Peterson)教授的评论与建议,特致感谢。

己设置了一个更有抱负的目标。事实上,焦竑这一个案只是给作者提供了一个集中玩自己"游戏"的便利。用作者最喜欢的话讲,不仅是提供了明代的新儒学,而且提供了整个的中国哲学传统。只是,我的评论仅限于明清思想史,并且主要集中在焦竑的生活与创作时期。

读完此书需要有高度的耐心与专注,这主要是因为书中大多数讨论常常拐弯抹角,在形而上学的领域天马行空,以至于往往弄不清楚如何把它们同晚明中国思想世界的实际联系起来。为了确定它们的精确含义,我被迫逐条考察这些好高骛远的议论的文献依据。在枝枝蔓蔓的寻寻觅觅中,我不知不觉地深陷于一个研究项目之中。结果,我几乎重新研读了焦竑所有的基本作品,以及与他相关的晚明时期文献。现在所写出来的,差不多已是焦竑思想世界的重访,而不只是针对该书的一篇评论。我再三考虑,觉得仅仅题目本身就值得全面再审查,此外,如果不为别的,即便只是为了作者重新梳理中国思想史的某些核心问题这一壮举时那份严谨的态度,该书亦值得格外重视。

一、与过去对话的思想史

为了公正起见,我们首先必须对作者这一新游戏的性质与目的有一个清楚的认识。这一游戏的名称融入了德国的现象学与法国的结构主义(当然,也包括了后结构主义)。"主观性(subjectivity)"、"客观性(objectivity)"、"话语架构(discursive formation)"、"文本性(textuality)"、"重建(restructuring)"等等,是其中几个主要的概念柱石,支撑着此书的城堡结构。当然,作者的基本建材是中国儒、道、佛的各种观念,只是这些中国材料贴上了特别的标签。他对中国传统中的许多关键观念的理解,正如一些当代中国哲学家,如著名的东方康德主义者牟宗三、东方黑格尔主义者唐君毅所做的解释一样。因此就一般意义而言,其建筑材料与其结构严丝合缝。众所周知,尽管当代西方的现象学运动及其

所有支脉力图超越康德—黑格尔的传统，但仍不免成为这一传统的延续。

用中国哲学的文献来玩现象学—结构主义的游戏，作者所用的思想史方法主要是"对话"。今天在现象学的某些方面，重建过去的思想史与同过去对话的思想史之间，已有一般性的划分，而后者得到了更多的强调。[①]当然，这并非意味着，作者采用一种对话方法后便全盘排斥重建方法。实际上，任何一位思想史家都不可能那样做。看起来，两种方法是互相渗透的。[②]即便是力主对话方法者，也只能说"诠释固然总比重建走得更远"，但离开重建则无法诠释。[③]然而由下文清楚地显示，作者与过去对话的高度热情居然严重损害了他的重建工作。

作者的对话方法只需几句话便可说明：他首先将某些现象学—结构主义的问题强加于对焦竑作品的分析中，从而使这些作品表达出他感兴趣的东西。然后，为了呈现焦竑与晚明新儒学中那些"新的"与"原创的"内容，他又将其对话推广到明代以前，把相同的问题放进更早（包括古代）的哲学文献中。实际上，作者的现象学—结构主义偏见统领了全书，有关语言、论述方式以及结构方面的问题俯拾皆是。例如，他对于语言与真实之道关系的反复讨论，尤能显示出他对诸如伽达默尔（Gadamer）、德里达（Derrida）与福柯（Foucault）等当代欧陆哲学家，以及西方以语言为中心的（logocentric）传统的深切关注。

正是在这一点上，一些方法论的问题出现了。首先，"与过去对话的思想史"的观念只能以隐喻的方式来理解。问题与答案确实不能互换，这正如保罗·利科尔（Paul Ricoeur）所说："在作者与读者之间，作者

① Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*，收入 Dominick Lacapra 和 Steven L. Kaplan 编，*Modern European History*, *Reappraisals and New Perspectives*（Ithaca: Cornell University Press, 1982），特别是 pp.78—85.

② Hayden White, *Method and Ideology in Intellectual History: The Case of Henry Adams*，收入同上，p.283.

③ Hans-Geory Gadamer, *Truth and Method*, London: Sheed & Ward, 1975, p.337.

无法回应读者。"①其次,即使我们认为文献类似于对话中的"伙伴",但它仅仅是一个安静的"伙伴"。当"对话"出错时,他并不能给语境增加什么。②对焦竑的哲学言论来说,这个问题尤为严重,因为他的言论一般不具有连续性,且本身已在语境之外。第三,当适应现象学的历史学家们说"在现在与过去间对话"时,他们自然认为这个对话发生在相同的传统中,即西方的哲学传统。用伽达默尔的话讲,"对话"在"视界融合(fusion of horizons)"中达致完美之所以可能,主要是因为现在的视界与一直改变着的和一直连续着的传统视界得以相遇。③现在,本书安排的这场"对话"显然发生于两种截然不同的,并且在历史上又互不相干的传统之中。作者向其安静的"伙伴"所提的问题,很大程度上是以当代西方现象学与结构主义的术语构成的,它们基本上是一种形式的和语言学的问题。以此问题来迫使一位来自不同传统的安静的"伙伴"作出回答,当然不是完全不可能,毕竟所有传统中的文献都以语言与结构作为基本成分。但真正的问题是,在一个历史时期中对一种传统起关键作用的问题,在另一个时期中的另一种传统那里可能只是边缘性的。在我看来,此书在过去的中国与现在的西方之间所进行的"对话",很大程度上是由后者统领着的,而其结果便是使得新儒学转而成为一种"语言游戏"。

此书大量使用了对话方法。由于此书是思想史中的一项研究,因此它最终须在历史学的基础上作出判断。下文我想把它主要作为对过去的一种重建来加以检讨。

首先,读者需要知道的是,作者想要该书成为何种思想史。他告诉我们,焦竑生活于中国社会与思想史上的重要阶段,此时,中国社会目

① Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson 编并译. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.146.

② David Couzens Hoy, *The Critical Circle*, *Literature*, *History*, *and Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, 1978, p.77.

③ Gadamer, p.273.

睹了“几个层面上的新势力”的激活，中国思想正“临近革命”（第32页）。然而除了简单述及外，他并没有要把焦竑的思想放在晚明社会与思想史中。作者认为自己在作“观念史”（第26页）研究，仿佛是要步趋于列夫乔伊（Arthur O. Lovejoy）的模式。无论如何，这一研究很可能被视为一种“对永恒观念的变动结构的探寻，和对最精美的哲学思考的表达”，[①]或者更可能是他追随米切尔·福柯的“考古学”方法，尤其是后者那种把论说从其社会背景中分离出来，以及发现单独决定论说的结构规则的企图。[②]无论情况怎样，下列评价并无不公：对作者而言，思想史是一个自我封闭的世界，在其中只有抽象的观念在彼此作用。

二、焦竑生平的若干事实

从最不重要的一章可以看出，作者没有认真地把思想史作为对过去的一种重建。在第二章“这个人”中，他把焦竑的学术生活主要分成三个方面，并与“涉及政治”的描述结合起来加以考察。他认为焦竑是泰州学派中的一员、一位狂禅者、一位朝廷官员，以及一位批判性学者，这些都对，但还谈不上完整地评判“这个人”。焦竑终其一生同样也作为一个散文家而极负盛名。例如，在他的《澹园集》与《澹园续集》中，由其朋友与门徒所写的“序”极力强调他在文章上所取得的巨大成就。他的挚友李贽（1527—1602）甚至推崇他为“今之长公（苏轼，1036—1101）也”，并特别提到他作为一个文学家的“不朽”。[③]

在对焦竑生平进行重建时，作者基本上依据《明史》和黄宗羲《明儒学案》两书提供的传记资料，而这两本书已经被证明通常是不全面或不

① Mark Poster, *The Future According to Foucault: The Archaeology of Knowledge and Intellectual History*，收入 LaCapra and Kaplan, p. 137.

② Herbert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago press, second ed., 1983, pp. 16—17.

③ 李贽：《续焚书》，北京：中华书局，1959，页68。

精确的。作者好像并未去寻找当时的一些原始材料，例如朱国桢(1557—1632)的《涌幢小品》便有焦竑活动的记载，包括他们之间对话的许多信息。朱与焦为同年进士，彼此熟知，然而作者好像没有意识到这个重要材料的存在。在谈及焦竑《养生图解》时，作者遵照《明史》，认为该书引起了焦竑同一辈讲学者的猜忌与反对，他们认为焦编此书是“沽名钓誉”的鬼把戏(第 52 页)。事实上，情况比《明史》所述远为复杂。据朱国桢讲，在焦竑难以控制的情况下，此书经由权阁陈矩(1539—1608)呈给了皇帝。这一难以预料的转折，引起了朝廷中一些高层官员的猜疑与怨愤，他们认为焦竑想通过非正规方式谋求在内阁中的职位。祸不单行，焦竑早期为吕坤(1536—1618)的《闺范》写的序加深了这种猜忌，因为正巧吕坤也由于用自己编的书竭力奉承郑妃而遭谴责。结果，焦竑在 1597 年因这一伪造的、捕风捉影的理由而立即遭贬并被流放到了福建。①这次挫折实际上结束了他的政治生涯。相对于焦竑公共生活中其他无甚紧要的细节，这一相当重要的事情在作者有关焦竑“涉及政治”的章节中被完全忽视了，这多少有些奇怪。实际上，作者对焦竑贬谪与隐退的描述也是不尽如人意的(第 59 页)。

作者在论及焦竑难以相处的个性(第 34 页)，以及李贽的狂生特征(第 41 页)时，曾两次援引黄宗羲这个权威。实际上，黄宗羲这两个材料都来自《涌幢小品》。就李贽而言，作者认为沈德符(1578—1642)说，焦竑“称李贽为圣贤”而遭持异议的黄宗羲的直接驳斥(第 40—41 页)，但原始材料是：

> 焦弱侯(竑)推尊卓吾，无所不至。谈及，余每不应。弱侯一日问曰：“兄有所不足耶，即未必是圣人，可肩一狂字，坐圣门第二

① 朱国桢：《涌幢小品》，上海：中华书局，1959，卷十，页 216—217。另见 Joanna F. Handlin, *Action in Late Ming Thought*, *The Reorientation of Lu Kun and Othe Scholar-Officials*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983), p. 110.

席。"①

焦竑可能称颂过李贽为圣贤，这点似乎是清楚的，但这只是因为朱国桢对他极不情愿地从"圣"移到"狂"而深感不满。作者显然受黄宗羲《明儒学案》转述的误导。作为同时代的晚辈，沈德符的记载更加可信。对于历史学家来说，在方法论上重视二手材料而忽视当时人的记述，是说过不去的。另外，考虑到焦竑的个性，黄宗羲已经特地说明了朱国桢这一原始出处。

作者对"重建"的兴趣仅在于服务他的"对话"。他集中在焦竑思想活动的三个方面：泰州学派的一位哲学家、一个狂禅者，以及一位批判性学者。值得注意的是，这三个方面与此书所涉及的晚明中的三个主要问题相对应：新儒家的调合、程朱与陆王学派的论争，以及"考证学"的出现(第1页)。然而，当"重建"与"对话"脱轨时，作者很乐意重塑前者以使它与后者相一致。下述有趣的事例值得检讨。在论及焦竑与佛教的联系时，作者写道：

> 在获得状元以后，焦竑写了一封信给释鲁庵。在信中他讲自己"修业"已二十年，而一半多时间自己呆在鲁庵做主持的寺院里。这封信中所用的术语"修业"，或可释为"修因果业"，或可释为"修科举业"。我取前者，因为信中所提到的二十年与焦竑备考科举的时间不符合。他开始举业学习最晚是在1555年，而到他1589年写这封信时则至少已学习了三十六年(第42页)。

上文的"修业"只能解释为"修科举业"而不是"修因果业"，后者的释义是不可能的。任何熟知"业"概念的人都能明白，那不属于可以"修"的对象，它也不可能被解释成"佛经的研究"。当"对话"进入误区

① 朱国桢：《涌幢小品》，卷十六，页369。

时，安静的“伙伴”难以为继，这便是一个典型例子。作者完全是从原始的信文中抽离出一句话。焦竑写这封信给鲁庵，用意简单明了，是对二十年这一漫长岁月中给予他帮助的僧人表达深深的谢意，用他自己的话说，中间调护备至，“有骨肉所不能及者”。[①] 二十年这段时间并不是个问题，它指的是焦竑1564年中举到1589年最终成状元这段时间。在非正式的文字中使用整数，这在中国传统中是个惯例。焦竑在别处也提到他在1564—1589间进士考试屡次失败的这段时间为“二十年”。[②] 另外，焦竑的一篇文章清楚地讲，在二十几岁时，他曾呆在南京的天界寺与报恩寺备修“公车业”。[③] 毫无疑问，“修业”正是“修公车业”的简称。看来作者对“重建”实在无兴趣，以致当他要确定焦竑使用的一个关键术语的精确含义时，甚至没有审查基本的材料。

然而，这并不是一个简单误读的事。相反，为了服务于他和焦竑“对话”的重要目的，作者选择了这一不可能的解释。他认为在焦竑转向佛教以前，定然已是一个多年的、坚定的新儒家，他的转向“不是两者选一，而是更进一步苦心探求的结果”。尽管没有任何事实作基础，作者仍然进一步推测道，焦竑此举是由于“在儒学研读中产生的问题迫使他去研究佛学，并且他认为，在佛学中能够澄清圣贤学说中的最重要的意义”(第42页)。我们将看到，这条争论线索对于此书的中心论题，即焦竑基于新儒家成功地取得了一个创造性的综合，是至关重要的。作者以为，一方面，焦竑的综合并“不是不加选择的堆砌”(第189页)，另一方面，焦竑一直是“一个好的儒者，尽管他深研佛教与道教”(第235页)。为了支持这种阐释，作者显然要在焦竑的思想活动中找出一些佐证以示此非虚言。下面这段话，可以非常清楚地看到作者的用意：

焦竑对佛教有兴趣进行严肃的思考似乎是相当晚才开始的。

① 焦竑：《澹园集》，金陵书局编，13:18b。
② 同上，28:12a—b。
③ 同上，16:6b。

在他的作品中，有一些涉及到他成年后在南京各寺院中学习的零散文字，但是我们不知道他在那里的学习是出于对佛教的兴趣，还是为了备考科举。而且在他"定心学习"以前，这段时间有好几年。因此，不管他在这时期怎样阅读佛教，在他思想中似乎没有留下深刻的痕迹；可能在他晚年的二三十年间他才开始严肃地研究佛教。（第 41—42 页）

换言之，焦竑早年与佛教的关系只能让位于"经过儒学转为佛教"才能说得通。因此，将"修业"解释为"修因果业"才能很好地服务于作者的论题。

关于焦竑"在南京寺院中学习"，也极值得关注。作者说："我们不知道他在那里的学习是出于对佛教的兴趣，还是为了备考科举。"这里我们有理由相信，作者可能没有披露真相的全部，因为在脚注中（第 295 页，第 72 注）所引用的第一种文献中，恰好提及焦竑追求前文提及的"公车业"。也许作者进退两难：一方面，把焦竑在各佛寺中的学习与佛教联系起来对于他"经过儒学"的理论可能言之过早；但另一方面，若把这种学习与科考相联系，又会直接与他将"修业"解释为"修因果业"相抵牾。无论怎样，有一点确凿无疑，作者无力确定焦竑早年同佛寺的联系，显示出他对历史的"重建"缺乏兴趣。作者其实可以通过考察晚明佛寺的世俗功能来帮助解决这个问题，只是他好像根本没有想到过这样做。

士子在寺院里学习，这是从唐朝便开始确立的一个旧习俗，在晚明尤为普遍。旅行家（如著名的徐霞客，1586—1641）游访佛寺，几乎发现每个寺院都有备考的士子。[①] 焦竑的朋友高僧德清（1546—1623）最初被佛教吸引，是由于他在佛寺里接受了早年的儒学教育，直到 1562 年，

① 陈垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中华书局，1962，页 118—126。

他仍然在南京的报恩寺学习儒学以备科考。① 重要而需记住的是，明朝时期北京与南京一些重要的佛寺都直接受礼部撑控。佛寺主持在经过佛学考试的基础上由礼部任命，而考试形式也就是八股文。② 结果，这些佛寺(如上述的南京报恩寺)的僧人与备考科举的士子在学习八股文技巧方面一样勤奋。③ 由此，焦竑晚年二十年中花大量时间呆在他当地的两个主要佛寺——报恩与天界寺——便易于理解。

三、焦竑在历史透视中的融合

“三教合一”的问题突出呈现在作者对焦竑“融合”、“综合”或“多元论”的讨论上。伯林认为林兆恩(1517—1598)不同意按照道的“划分”(compartmentalization)来看待三教，④这个观点虽被吸收，但作者仍大量使用“不分”(noncompartmentalization)的观念来论辩“在晚明融合的情况中所发生的一个值得注意的变化”(第14页)。在林兆恩与焦竑这两个不相干事例的基础上，他声称已发现“一种在变化了的综合逻辑结构中表达”的出现。(第14页)作者以为，林与焦不再视儒、释、道为三种独立不同的各囿于道之一偏的学说，相反，在“他们拥有一种独立存在的可靠完整性，以及相互识别与无法识别”的意义上，三教已被当作“一”。(第119页)当然，作者并非完全没意识到其理论的困难。林兆恩的寺庙被分成不同的三间，焦竑也不时地“回到其综合的前辈划分的话上”(第120页)。但是，作者显然认为这些困难不像他论证焦竑的“新儒家综合”的“原创性”与“系统性”那样难以克服。

的确，在中国哲学与宗教可想象的各个层面上，“三教合一”的调和

① 《憨山大师年谱疏注》，台北，1967，页10—15。

② 沈德符：《万历野获编》，北京：中华书局，1959，卷二十七，页687—688。

③ 沈曾植：《海日楼札丛》，上海：中华书局，1962，页214。

④ Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-En*, New York: Columbia University Press, 1980, p.216.

运动在16世纪与17世纪初达到了顶峰。[1]但是,并没有任何根据证明从"划分"到"不分"的明显趋向。在民间宗教的水准上,千年宗派依旧遵循划分的古老逻辑。例如,弘阳教认为孔子、佛陀、老子是无极老祖与无极老母的三个儿子,每个人在各自领域中树立了声望。这显然是"三教一源"传统观念的庸俗说法。[2] 罗教的早期作品《无为正宗了义宝卷》,用两种不同方法将三教区分开来。第一种方法是在各自独有的教义上来看待名教,儒教之教义为"正",道教为"尊"以及佛教为"大"。显而易见,此处是依照原调和论者刘谧首次提出的划分。[3]至于第二种方法,该作言:"佛如日也,儒似月也,道如星也。如三光之在天,不可缺一也。"[4] 熟悉中国调和论历史的任何人都知道,这是李士谦(523—588)著名划分之隐喻。在最初的公式中,儒、道二家位置颠倒。故我们看到,在普遍的水准上,这一划分原则在晚明宗教调和论上继续处于霸权地位。

由于作者主要在哲学层面上讨论"三教合一"的问题,现在让我们把注意力转到晚明新儒家,看看焦竑的三教调和论是否新颖。首先值得注意的是,作者讨论该问题时鲜明地表现出对历史重建缺乏兴趣。他引用了明代以前的几种宗教调和论调,包括上述的李士谦与刘谧(第5—14页),但看来他的唯一目的是希望将"划分"同他所认为焦竑新的融合逻辑"不分"作一鲜明对照。他不想把焦竑的调和论追溯到明代新儒学上,故轻率地认为王阳明一直站在"倡三教合一的晚明新儒家左翼"(第17页)的对立面,甚至只字不提王畿(1498—1583)这样所谓的"晚明新儒家左翼"所倡导的影响巨大的"三教合一"论。众所周知,明代新儒学中"三教合一"的问题发轫于王阳明,

---

① Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-En*, New York: Columbia University Press, 1980, p.3.

② 喻松青:《明清白莲教研究》,成都:四川人民出版社,1987,页49。

③ 同上,页242。刘谧的观点可参其《三教平心论》,《大正新脩大藏经》,第52册(No. 2117),页781。林兆恩也论述过此区别。参Berling, p.201.

④ 引用于喻松青《明清白莲教研究》,页242。

而由王畿将其推拓致致。当泰州学派中的新儒家左翼(如李贽与焦竑)在哲学层面上为三教中得一教作辩解时,均趋步于王阳明之说,而在一些方法上则嗣轨于王畿。

1524年当有人问王阳明,既然道、佛二教也能在"性"、"命"的方面阐明"道",则此二教是否有一些东西值得学习。他回答:二教最初是儒学的组成部分。这个说法非常重要。由于后来儒者不能历史地认识圣人之学,遂误判道、佛二教有别于儒。然而王阳明同时也承认,自从道的原始的全体大用丧失后,便被分裂为三个部分,这与一厅被分成三室尤为相似。他认为后来的儒者友善地腾出左右二室来接纳佛、道二学,而这些儒者对为自己所留之中心室的位置感到满意。[①]王阳明根据道的终极实体而认为三教在源头上是一体的,新儒家鼓起勇气接受"三教合一"也无疑正是受了这一点的激励。但另一方面,三室新譬喻对一个半世纪后新儒家调和论的思想产生了深远影响。在林兆恩的寺庙里,我们甚至能看到三室譬喻转为现实。[②] 因此,如果我们使用"划分"与"不分"这对术语,那么它们只能被理解为从一开始便是从明代新儒家调和论中的同一个源头成长出来的暹罗双胞胎。

毫无疑问,16世纪中的"三教合一"在哲学上的巨大影响是王畿将乃师思想发展到了逻辑上的极致。为纪念三教之厅的成立,他写了篇杰作。该文从一开始便说,儒学既不能与道教截然异趣,也不能同佛教大相径庭,因为它亦能在"虚"、"寂"方面阐明道。该文进一步质疑了把道教与佛教看成"异端"这种传统观点的合理性,指出,只要道、佛二教弟子把"复性"看作其中心,他们就应被视为"道释之儒"。据王畿言,以

① 《王文成公全书》(《四部丛刊》初编缩本),卷三十四,《年谱》,页959—960。稍微不同的版本,参柳存仁,*Taoist Self-Cultivation in Ming Thought*,收入*Self and Society in Ming Thought*,Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought 编(New York: Columbia University Press, 1970),pp.316—317.

② 例如,晚到17世纪中叶,方以智(1610—1670)在其"三教合一"的描述中,仍或多或少地吸取三室譬喻之说。参拙著《方以智晚节考》,增订本(台北,1986),页66。

"良知"为"轴",那么在哲学层面上"三教合一"只不过是时间的问题。[①]在直截了当地以"良知"说为调和论的基础后,王畿实际上是把众所熟知的"三教归儒"这一新策略引入到了晚明"三教合一"运动之中。例如,林兆恩与李贽二人各自利用"三教归儒"来推进各自的调和论。[②]

王畿在晚明新儒家圈子中,以无人匹敌的使命感宣扬王阳明的三室譬喻思想。他在著述以及公开演讲中经常提到它,更重要的是,他将乃师的譬喻语言改变成一种伪历史性陈述。如云,从一开始,"虚"、"寂"、"空"是儒学真理之"本"的一部分。不幸的是,后来儒学把此"本"割让给了佛学。在三教还未分裂的尧、舜时代,像巢父和许由这样的圣人便拥有一种类似于佛教的教义。因此在上古时代,巢父和许由就像是为圣贤之学守卫着左右二室。他感到痛惜的是,圣贤之学在数世纪后衰退,儒学不仅失去了佛、道二室,而且甚至不能稳坐中心室。[③]

王畿还为三教合一构建了"生命三段论"的观念。此三教都集中关注于"心",但每一教都从心的不同阶段来认识它:佛教从受孕的阶段来阐释"心",因而说"明心见性";道教释"心"为婴儿之"心",因而说"存心养性";而作为王阳明信徒,他认为"心"即"良知",这便为整合这三个阶段提供了一个基点。[④] "三教合一"的"生命三段论"理论,影响颇巨。例如,李贽的三教合一观点完全建立在生命的三段论基础之上。[⑤]

现在学者一般在哲学水准上将晚明"三教合一"与泰州学派联系起来。但本书作者正确地指出,此学派的创建者王艮并非调和论的倡导者(第79页)。[⑥] 就这一联系,我们需要简要考察一下王畿同泰州学派

① 《龙溪王先生全集》(后简称《龙溪集》)《近世汉籍丛刊》,冈田武彦、荒木见悟主编(台北再版),卷十七,页1316—1318。

② 关于李贽,参其《三教归儒说》,见《续焚书》,页77—78;关于林兆恩,参酒井忠夫《中国善書の研究》(东京弘文堂,1960),特别是页266—276。

③ 《龙溪集》,卷一,页133—135。

④ 同上,卷七,页508—510。

⑤ 《续焚书》,页1—2。

⑥ 王艮实际上为一激进的反佛教者,参《王心斋全集》中的《年谱》(《近世汉籍丛刊》本),页18。

领袖们之间的关系。王襞(1511—1587)是王艮的第二个儿子、李贽之师,从少年起就同王畿一起学习,时间长达二十年之久。[①]据李贽言,王襞思想的塑造更多得力于王畿而不是其父亲。[②] 焦竑之师耿定向(1524—1596)在学识上受惠于王畿,[③] 如其基本观点"良知"通常是"现在"与"现成",便显然得益于王畿。[④]因此,当王畿与江右王门就如何认识"满街都是圣人"的论断,以及致良知是否需要特定的修养工夫展开辩论时,耿定向显然站在前者的立场上。[⑤]

现在可以肯定,作为泰州学派的一种调和论,"三教合一"的兴起在很大程度上归功于王畿的影响。李贽在其几篇论文与书信中,均极度推崇王畿,而批评了王艮与罗汝芳。[⑥] 他心折于王畿在儒、佛、道三家哲学上的综合,尊称后者为"三教宗师"。[⑦] 还有证据显示焦竑分享了李贽对王畿的热情,焦竑向李贽提供了新刊的王畿著作。[⑧] 因而,顾炎武(1613—1682)认为李贽为王畿而不是王艮的"再传弟子",不为无据。[⑨]

一旦在哲学层面上肯定王畿为晚明时期"三教合一"的重要策源地,我们便不难发现,焦竑调和论毫无原创性。作者所相信的焦竑"不

---

① 黄宗羲:《明儒学案》,秦家懿(Julia Ching)选本(Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p.179.

② 《续焚书》,页92。

③ 《龙溪集》,卷十,页923—929;也可参卷四,页360—369。

④ 秦家懿, *Keng Ting-hsiang*, 见 L. Carrington Goodrich 和 Chaoying Fang 编, *Dictionary of Ming Biography*, 1368—1644 (New York: Columbia University Press, 1976), p.719; 上引秦家懿, *Wang Chi*, p.1353.

⑤ 参王畿在《龙溪集》中致罗洪先的信,卷十,页715。以及黄宗羲《明儒学案》中耿定向的观点(《四部备要》本),35:36b。

⑥ 《焚书》(北京:中华书局,1961),页45、121、122;《续焚书》,页28—29。

⑦ 《续焚书》,页26。

⑧ 《焚书》,页45、118;《续焚书》,页26。

⑨ 《原抄本日知录》,徐文珊标点(台北:明伦出版社,1970),页538。现代观点参容肇祖《明代思想史》(台北:台湾开明书店,1962),页235—237;钱穆:《略论王学流变》,见其《中国学术思想史论丛》,第7册(台北:通达图书公司,1979),页161—162;岛田虔次:《中国に於ける近代思惟の挫折》(东京筑摩书房,1949),页297—299。

分”的“调和逻辑的变动结构”理论，在任何地方都不能找到佐证。当王阳明与王畿述说三教中的一教时，他们仅提及到每一教中的部分内容，即最终可以界定为性、心、命的部分。不过他们一直认为三教在整体上有别，故建议每一教应容纳于一独立之“室”。

确切地讲，焦竑继承了这一立场。因而当被问及佛、儒相较时，焦竑答道：“内典所言心性之理，孔孟岂复有加然？其教自是异方之俗，决不可施于中国。”[①] 在别处，他亦引用一当时人的言论“[儒佛]教异而理同”。[②] 他再一次将“理”释为“性理”。作者认为“道通常为一，三教亦须合一”(第 121 页)是焦竑的观点。这不仅极易引起误解，而且也与前两页所引焦竑之语“圣贤之教虽异，但修性之道相同。古圣贤道同法异”(第 119 页)相悖。显而易见，在接受“殊途同归”的“划分逻辑”时，焦竑心中定有“三室”譬喻。

为了解释焦竑很难继续使用“划分逻辑”，作者认为焦竑已形成了三教“互补”这一新观念，这有别于明代以前的“划分”。用原书的话说：“依焦竑之见，三教互补不是由于各教对道之解释互不相干，而是由于它们互为阐释。”(第 120 页)不幸的是，“互补”的思想不起源于焦竑。当北宋居士张商英(1043—1121)说“唯吾学佛，然后能知儒”时，[③] 其言下之意恰是此二教“互为阐释”。事实上，焦竑曾两次引用过张商英之说来支持调和论。[④]在晚明，王畿曾大力倡导此观念的互补性，他强调指出“先须理会吾儒本宗明白，二氏毫厘，始可得而辨耳”。[⑤] 这显然是同一个硬币的另一面。

尽管在表述上微有出入，但至晚在 12 世纪，三教在总体上分享着相同之道的思想已经在调和论者中相当流行。据佛教史料记载，南宋

---

① 《澹园集》，48：13a。

② 《澹园续集》，10：25a—b。

③ 志磐：《佛祖通纪》，大正藏，第 49 册，页 429。

④ 《澹园集》，12：8a；焦竑《焦氏笔乘续集》，(下简称《笔乘续》)(《国学基本丛书》本)，2：169。

⑤ 《龙溪集》，卷七，页 499；卷十七，页 1318。

孝宗皇帝在1180年就三教的问题同禅师宝印进行了交谈。禅师强调《论语》必须要读,并且必须要借助禅宗思想。据说孝宗皇帝答道:"朕意常作此见。"① 且不论这次交谈是否在历史上发生过,但有一点可以确信,一些宋朝学者已开始用禅宗术语来理解《论语》。据另一材料记载,诗人黄庭坚(1045—1105)一直不能理解"吾无隐乎尔"(《论语·述页》)的含义,直到某天受到著名僧人晦堂典型的禅宗方法的启发才领会,② 张商英在《护法论》中亦解释"朝闻道"(《论语·里仁》))的"道"为"菩提之道"③ 不足为奇,朱熹就曾特地对"天下无二道,圣人无两心。儒释虽不同,毕竟只是一理"④ 的观点作严厉批评。这些,似乎都是作者认为在晚明以前"不可想象"的"不分"思想。(第15页)

为了论证焦竑调和论的原创性,作者耗费几页(110—113)的篇幅来专门讨论焦竑用佛家术语解释《论语》中的两个概念。第一个概念是孔子言论中的生与死问题。这在张商英的《护法论》中已经提到:"朝闻道,夕死可也。"据作者言,焦竑把此言论当作"佛教生死学说的儒家副本"。第二个概念是"空",这在《论语》(《子罕》、《先进》)中出现过两次,焦竑亦对其作了佛教上的阐释,认为"空"是"天命的原始本体"的一个称号。在此两例基础之上,作者匆匆作出了结论:"焦竑匹配概念之实践,源于一种排除了其划分逻辑的调和意识。"但如前所述,北宋的张商英已用佛家"菩提"(导致"知心见性")来匹配《论语》中"朝闻道"。此处张商英显然是用《论语》这一章来论证"生死"问题为"佛教与传统儒学所共同关心的",而这正是作者所说的焦竑之语。(第112页)

但从思想史的观点来看,有必要指出,在进行这种概念匹配时,作者认为焦竑确实没有违背任何传统。(第113页)虽然这种观点不够令

① 《佛祖通纪》,页429。

② 罗大经:《鹤林玉露》(北京:中华书局,1983),页280。

③ 张商英:《护法论》,大正藏,第52册,页638。

④ 《朱子语类》,标点本(北京:中华书局,1986),卷八,页3015。引文出自张商英《护法论》中郑兴在1171年所作之序,页637。

人信服，人们也许可以辩称张商英毕竟离焦竑的时代太远，因而张氏的概念匹配实践未引起后者注意。但同为晚明人物的王畿的影响却绝不能忽视，当他在哲学层面上为儒、释一家进行辩解时，亦恰巧青睐《论语》中的两个概念，他曾这样评论《论语·里仁》的“朝闻夕死”：

道无生死，闻道则能通昼夜、一生死，虚静光明，超然而逝，无生死可说，故曰：“夕死可矣”，犹云未尝生、未尝死也。[1]

这的确是在最大程度上以佛教教义阐释《论语》。关于《论语》中“空”之概念，王畿的佛教阐释同样是明显的。他认为当孔子说他自己“空空如也”或说颜回“屡空”时，他总是用“空”来界定“道体”。[2] 通过这两个例子我们可以发现，焦竑步趋王畿之说，其“天命的原始本体”实即王畿的“道之本体”。通过论证“寂”、“虚”等同于儒学中的“妙理”，焦竑进一步证实了道的一体性。[3] 在此情况中，他再一次追随王畿。王在同聂豹(1487—1563)进行的一场著名争论中，进一步倡导孔子所说之“空”即为“虚”、“寂”，他认为，“空即是虚、寂，此学脉也”。[4] 焦竑确实是晚明“三教合一”运动的积极参与者，但其绝大多数调和论思想是衍生的，尤其是受王畿的影响。但这样说并不是低估其重要性，像其他任何历史中的思想家(伟大的或普通的)一样，只有当历史学家找到他在思想世界中所处的恰当位置时，他才能被真正理解。

四、“考证”无佐证

在这部焦竑研究的著作中，推测性的“考证”占了相当的篇幅。作

① 《龙溪集》，卷三，页288—289。
② 同上，页293；卷六，页467—468。
③ 《澹园集》，23：15a—b。
④ 《龙溪集》，卷六，页467—468。

者显然对“考证”实践并不精通，尽管他作了大量的哲学探讨。他在这一部分表现出来的对思想史对话的兴趣，甚至比书中任何一处都明显，特别值得一提的是，在论及清代考证学与汉代经学之联系时，作者完全迷信唐君毅这位权威，而对19世纪以来的学者们对此问题所作的重要思考置若罔闻。尽管我极度推崇先师的渊博和独创性，但我必须强调指出，这位已故的哲学家实在不是“考证”方面的最佳向导。作者所归纳的唐氏的一般性结论(第184—185页)又牵连出了一些他们难以回答的问题。关于清代“考证学”的哲学意蕴在本文文末将有所探讨，此不赘言。这里我所关注的是理论构建问题，而这些问题又与中国思想史的文献基础有关。我发现令人困扰的是，为使证据与其理论相一致，作者常作牵强附会之说。

本书的一个重要主题是，焦竑与清代“考证”学者实属同一“话语”传统(“discursive” tradition)，下文将讨论这个观点。为了显示后者也主张焦竑的“语言怀疑论”，即“信奉通过现实体验而超越语言来理解道是必要的”，作者引用戴震作为例证，他讲：

> 甚至戴震这位清代“考证学”重镇，亦声称“故训明则古经明”，他不认为“闻道”就仅为通故训，主张在语言上“必空所依傍”以及要“体会”经文。(第192页)

上述戴震所言可参戴《与某书》。[①] 但作者完全歪曲了《与某书》原意，这种扭曲是通过如下三步完成的：其一，从上下文中抽取出“必空所依傍”。因为紧随的下文清楚地表明，戴震向学者盟友们所呼吁的“空”其“依傍”，是指包括汉、晋特别是宋儒在内的后世解经权威们。而在此处译文中，作者偷偷地用一般性术语“语言”来代替“后世注疏”。结果使得戴震之意被扭曲为：好像他认为研究经文可以根本不依赖语言。而

① 戴震：《孟子字义疏证》(北京：中华书局，1961)，页173—174。

戴的本义明明是：理解经文须通过语言本身，而不是通过后世经师的注解。故此句只有在“闻道”前直接加上“治经先考字义，次通文理”，作者所引戴震之语才完整，而作者在引用时对引文的前后两句置之不理。

其二，对复合动词“体会”（在字面上被译为“经验地理解”to experientially comprehend）的过分强调。在这封信中，戴震只是呼吁朋友们应“平心体会经文”。作者通过鼓吹“体会”一词以及在英译中加以处理，给人造成的印象是：戴震是个宗教神秘主义者，认为须通过一些纯经验直觉来超越语言理解道。

其三、戴震之言遭扭曲原因有二：代言与省略。上述所引包括“体会”一词在原文中为一不全之语，后半句为：“有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失。”若补上此语，戴震之言便清晰可见，其意是“理解经文应透彻且不存偏见”。这与“语言怀疑论”之间差距甚远。

在作者讨论焦竑的学说时，此种扭曲触目皆是。在本节剩余部分，我将集中辨正一条史料，作者曾以此条引文为基础构建了焦竑思想理论，如同对朱熹的批判、语言理论，尤其是焦氏对“考证学”的兴趣的哲学背景等等的构建一样。这条史料是《笔乘》中一则名为《朱子》的长笔记，[①] 在论及焦竑在语言与道联系上的观念时，作者首先从此笔记中提出一段，解释如下：

> ［焦竑］说，作为宗之道，为言论之源。建立无道学说之人，如瞽在途，触处成窒。（第125页）

根据这段引文，作者慷慨地将下列关于语言的宏大理论归美于焦竑：

> 作为人类指称道之宗的一种行动，语言的概念意味着，在作为人类的创造的语言构建行为中不但分享了模仿，而且作为人类创

① 《焦氏笔乘》（后简称《笔乘》）（《国学基本丛书》本），4：102—105。

造的语言构建行为只是对道之宗的虚有其表的指称。

然而不幸的是,当我们对照原文检视这一精彩的理论时发现,原文对这一理论没有提供哪怕一点暗示。为了坐实对作者的这一极严肃的指控,我不得不对此段文字重加细述。

该条引文的背景是荀子对孟子的批评,依荀子之见,孟子"略法先王,而不知其统",①为了维护孟子,《朱子》原文云:

> 至谓不知其统,则决不敢以荀言为然矣。何者?统者,道之宗,言之所由出也。立言而无宗,如瞽在途,触处成窒。岂宜以论孟氏也?孟子之宗,持志养气是也。②

现在,我们能确切地知道此段文字是如何被作者扭曲的。首先,整段引文对"道之宗"与"作为人类创造的语言"的关系根本没有提及。一般而言,它讨论了孔子以前由圣贤帝王们所确立的"统",与后来思想家所形成的各种言说("言")形成的对立关系,特别是讨论了与"先王"之"统"有关的孟子学说。此段显然是集中于"统"而不是"道"上,此处"统"是首要的概念,道之"宗"源于"统",所有后来之"言"(如果值得这样称呼的话)也植根于此。作者的一句总结语"道之宗,为言论之源",在翻译处理时实为一断章取义的引用,下文我把这里的来龙去脉作一分析。

我们知道,上述引文的原文应是:"统者,道之宗,言之所由出也。"当作者使用"作为宗之道"这一短语时,他省略了"统"这个词,而代之以"道"。即使我们采信其译文,我们只能说"作为道宗之统"而不是"作为宗之道"。其次,在译文时,他把"宗"译成"ancestor",把"言"译成评判"现实之道"与"人类创造的语言"的"speech"。不幸他的译文亦有互相

① 梁启雄:《荀子浅释》(香港:中华书局,1974),页62。我也参考了冯友兰《中国哲学史》的 Derk Bodde 英译本(Priceton: Priceton University Press, 1952), Vol. 1, p.281.

② 《笔乘》,4:103。"持志养气"一语出自《孟子·公孙丑上》。

抵牾之处，在别处的同一语境中，他又把“宗”与“言”分别译成“purpose”与“doctrine”。例如，在69页他从《朱子》的同一笔记中引用了“治学各有所宗”这个句子，并且把译词“purpose”同汉字的“宗”显然等同起来。至于汉字的“言”，它在作者的引文中出现过两次，他未作解释，而暗中将第一个译为“speech”，将第二个译为“doctrine”。如果在讨论中“宗”、“言”两个汉字始终是同义的，那么面对“言”的英译忽而“speech”、忽而“doctrine”的混乱，又让人如何为作者辩护呢？

现在的问题是，作者在翻译时为何要竭尽全力地窜改原文？我认为这是为了使这条材料与其理论（关于焦竑的语言与道相关概念的理论）相吻合。首先，作者未能遵照原文，在其译文中说“统为道之宗”。在原文中，“统”被认为是由“先王”所创，若“统”为道之祖，那么这当然会使得“道”亦为“人的创造”，甚至等而下之，是其一衍生物。故“统”须离去，道才能取代之而作为“宗”。其二，“统”须被作为“宗”，这不仅是因为说“作为宗之道，是语言之源”已没有意义，尤为要者，被认为道作为宗是一个自根而自生的实体。最后，如果“语言理论”归功于焦竑，那么“言”也须被译为“speech”。另一方面，尽管“doctrine”一词在现代英文中几乎等同于“言”，但作者仍嫌它碍手碍脚，不能满足自己的对话目的。

然而上述对《朱子》笔记所做的所有窜改与操纵性翻译，与我在下文将要揭发的错误相比，犹当瞠乎其后。通过调查，令我尤为惊奇的是，这段特别的话根本不是出自焦竑之口。除了两三个导言的句子，这条冗长笔记原为赵贞吉（1508—1576）所作。焦竑在简洁的导言中，也明确点出了此点。我在普林斯顿大学葛斯德东方图书馆（Gest Oriental library）查找到明版的赵贞吉作品，证实焦竑此言不虚。整个笔记实际上逐字引用了赵贞吉的《与王督学第三书》（见李贽编《赵文肃公文集》），[①] 这个本子使我们几乎可以确信，焦竑一定摘抄了赵氏的这封

① 此两卷为明代版本，但未注日期；在卷1:51a—56b中可以找到这封信。译按检浙江大学图书馆藏万历十三年赵德仲刻本《赵文肃公集》，此书作《复广西督学王敬所书其三》。

信。

众所周知，焦竑的《笔乘》像其他所有笔记体一样，大多数是节录以前或当时学者的作品。在方法论上，历史学家不应把这些引文简单地视为焦竑自己之作，但作者对此材料不作区别，他感到根本没必要把焦竑的作品同焦竑引用的作品稍加区别。他反而想当然地认为，引文亦为焦竑之作。故通过此研究，我们可发现杨简（1140—1226）、李衡（1100—1178）、苏轼（1037—1101）、耿定向以及许多其他学者的思想经常被当成焦竑自己的思想。[①] 由此，我们难以判别此书是焦竑思想的研究，还是对中国思想史中不同时期思想家的研究。《朱子》笔记便为一典型事例，由于本书的几个重要结论是建立在这条笔记基础之上的，所以这里对它不能不多费点笔墨。

让我再另举二例，第一例极为有趣：

> 焦竑说他极渴望以著书来平反被朱熹所攻击过的一批哲学家，并由此声称他们“治学各有所宗”。但细思后又放弃了此念头，由于他知道这样做工程浩大，且不可能短期内完成。无论如何，我们可以认为，在他的《国史经籍志》“子类”序中，这个愿望得到了部分的实现。在此序中，他论述了其所划分的十七个学派的理由，并因此声称他们“各有所宗”。（第69页）

有趣的是，这段话的文献基础又是《朱子》，不用说，所谓“著书”又只是赵贞吉的想法而非焦竑的。[②] 真正令人惊讶的是，焦竑不仅占有了赵氏的作品，而且甚至实现了他自己从未有过的愿望。

然而，另外一个更严重的例子是关于焦竑与“考证学”的起源的，作者讲：

---

① 例如，参页124，注第25；页234，注第280、282；页235，注第288；以及页236，注第291。

② 《赵文肃公文集》，卷1:56a。

> 焦竑想使被朱熹攻击过的众哲学家的意图主题化，故声称他们“治学各有所宗”。这种对文本性的关注，解释了他为什么对哲学与音韵学怀有兴趣，这些学问能帮助他克服语言学上的复杂问题，因此能作为语言呈现在原始的物质性上恢复与再现一个文本。（第 181 页）

我不想对文中诸如“意性”（intentionality）、“文本性”（textulity）、“物质性”（materiality）、“语言呈现”（linguistic presence）等所有这些模糊的抽象词语强装解人，它们看起来在同哲学与思想史有关的某些汉学研究中通用，好像它们是哲学能力与学术深度的标志。但若让我不惮冒昧猜一下的话，这段话以平易的英语来说是：焦竑的“考证学”兴趣源于其哲学定位。作为一多元论者以及调和论者，他想用最初所用的语言来理解每一篇作品，这种解释是否合理，且待下文讨论，眼下我们姑且同意这就是焦竑的哲学定位。但到现在读者一定会清楚地知道，整个言论再一次建立在赵贞吉《与王督学第三书》的基础之上。因此，若作者正确，那么为了恢复赵贞吉作为“考证”学派的真正领袖地位，中国明清学术史不得不推倒重来了。如果这种“对原文的关注”确实能说明作者在本书中反复强调的“考证学”的兴起，那么它显然归功于赵贞吉而非焦竑。

五、“连续性狂热”

在本书中，焦竑还被描述为一位晚明新儒家调和论者，他能“整合三教，并使佛、道、儒这三个离散的体系在他的哲学中保持平衡，使三教作为一种综合的部分得到协调发展”（第 46 页）。“综合”概念的确是作者解读焦竑的钥匙，尽管焦竑的思想与著作有时出现不一致，但其所有的思想与著作在更深的结构层面上被认为具有系统性与一致性，被说成是“综合”。例如，焦竑使用佛、道二教的思想据说是“被一种体系所

支配，此体系与其整体一元论构成思想中的话语规律性相一致"(第242页)。甚至连焦竑的"考证学"，亦被视为其哲学"综合"的一个派生物。有时当一个历史学家能透过表面的不一致，看到隐蔽的和谐、结构或者其他等等，那么他的工作的确极具启发意义。然而，当作者的"连续性狂热"(rage of coherence)在方法论的混乱状态中狂奔时，他实在是驶向灾难，其结果是难以区分历史重建与伪造。①

作者反复声称焦竑的"综合并非混沌的跳跃式思维"(第181、189页)如果成立的话，那么我要说，焦竑是不可能形成一套连他自己都没有意识到的哲学上的综合。我们必须首先弄清楚他对"综合"的态度，据作者说：

> 在为管(志道，1536—1608)所作的墓志铭中，焦竑对管的评价亦同样适合其自己。焦称管"汇综三教九流以成己说"。(第38—39页)

在此，作者实际上沿用了容肇祖所提出的观点，尽管他并不承认这一点。② 但以这种方式来描述焦竑，则显得相当宽泛。这与焦竑的自我描述(特别是作为管的一个对照)相牴牾，在致管志道的信中，焦竑云：

> 盖丈欲集儒禅之大成，所括者广，而弟苦心性之未彻，所求者约分量异耳。③

这种自我分析，实际上没给将焦竑有志于"综合"的说法留下任何解释

① 我使用"连续性狂热"这个术语受惠于 Peter Gay, The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After, 收入 Kurt H. Wolff 和 Barrington Moore, Jr.编，*The Critical Spirit Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston: Beacon Press, 1967)，特别是 pp. 114—117.

② 《明代思想史》，页264。

③ 《澹园续集》，5:11a—b。

的空间，尽管他在智识追求与博学多识上有很大的差异性。

这封信的下文就不那么有趣了。他强调他真正需要的是一些简单而真实的信仰，从而帮助他战胜那种对死亡的极度恐惧心理。他询问管在此事上是否能用最简单的方法来启发他，尤其值得注意的是信中的忏悔语句："故于平生之虚见戏论，深切悔恨。"这封信有力地说明了焦竑为何老是觉得自己有罪于佛教。他在别处说过，"因怖死乃学佛，佛慧既成，即知我本无死，此生人之极情，入道之径路也"。为了使一个人根本不关心死亡，像一些儒家学者所做的那样，简单的办法就是自我欺骗。[①] 因此我们可能认为这便是他所搜寻用来处理个人对生与死的深层关注的一些简单而真实的信仰。这便把焦竑日益引到佛教，他清楚地陈述道，佛教比儒教或道教更充分地解释了"性命之理"。[②]

可能在1586年，他同罗汝芳(1515—1588)在南京的短暂会晤亦证实了此种心理，此点在上述给管的信中便已显示。在罗汝芳的住所听了他关于儒家伦理教育的演讲之后，焦竑颇有微词，问罗为何要向听众隐瞒儒、佛二教中的真谛。由此，焦竑特地提到了关于"见性成佛"的佛家学说(正如本书告诉我们的)，他那时已深切关注这种学说。[③]后来，罗汝芳回家之后给焦竑写了封信，在信中他有力地说明了"仁"只能在对他人苦难遭遇的关心中实现，而不是满足个人的精神需要。[④] 显而易见，此信含蓄地批评了焦竑倾心于对道的个体化的追求。故当焦竑说他最终悟得心、性为生活中必不可少的简单信仰时，他的确向管透露出了其内心深处的思想。"综合"看来好像不是这场游戏的名称。

众所周知，焦竑的哲学观点一般是由零散的语录来表达的，而这些语录评论的对象范围又十分宽泛，以致对它们作清楚的阐述已非易事，确定它们的独创性常缺乏根据，而把它们看作"综合"的组成部分亦更

① 《笔乘续》，2:187。
② 同上，1:169。
③ 《盱坛直诠》(罗近溪语录)(台北：广文书局，1967)，卷下：10b—11a。
④ 同上，11a—b。

是荒谬。然而,作者在本书中对焦竑"综合"的陈述如此斩钉截铁以致我们很难完全忽略。因为不可能逐条同作者进行辩驳,故我只从第五章"一位重建新儒学的综合新儒学者"中挑选几个典型事例来阐明作者对焦竑的"综合"思想所作的附会之说。在所有这些例子里,我将展示作者是如何重塑原始材料的。

据作者说,焦竑把"公"与"仁"等同了起来,然后在各种方面加以界定:(a)"觉",(b)"贯通本末",(c)"人类思想……能够己立与己达",(d)"生与新生"。(第207页)但事实上,焦竑既未把"公"与"仁"等同起来,亦未在"觉"方面来界定"仁"。就(a)而言,一询问者曾问焦竑,他是否同意宋代新儒学所提出的"仁"为"公"或"觉"。在回答中,焦竑反而认为对它们"测度无益"而不予考虑。① 至于(c)与(d),"己立与己达"引自《论语》。"生与新生"则引自罗汝芳的一段话。总之,这一重建不仅曲解了焦竑的原文,而且实际上也是对一些无联系的材料牵强附会。所取之义与材料之间既无逻辑上的联系,又无历史上的联系,这才真像作者所称的"混沌的跳跃式思维"。

在"学与圣"一章中,我们得知:(a)焦竑同时认为"学"既"容易"又"困难"(第231页,注第253—255页)。而原文所讨论的道不是"学"本身,而是说学道难,得道易。②

(b)作者以为焦竑主张渐进的修身需要恒久"工夫",这要在每天活动中加以保持,甚至"造次必于是,颠沛必于是"(注第257页)。可原文再一次显示,这里的论题不是"修"而是"仁"。另外,焦竑强调指出,"仁"内在于人性之中,故不必误以它是通过"工夫"才能获得的。此段原文从未论及"治学",连修身需要恒久"工夫"的暗示也无迹可求。③

(c)据说,焦竑认为"自信"对于一个人"求放心"是必需的(第231页,注第258),这段话出自焦竑对《中庸》(第十一、十二章)中的两段的

① 《澹园集》,47:1b。
② 《笔乘续》,2:185。
③ 《澹园集》,49:2a—b。

评论，认为一个人具有理解与践履中庸美德这种固有能力。焦的言论只是说一个人如果没有"自信"，就会失去此能力，并没提到"求放心"。[①]

(d)为强调自信对焦竑"知"的思想的重要性，作者引用了另外两篇文章来证实其观点(第 231 页，注第 259，以及第 232 页，注第 260、261 页)。不幸的是，没有一篇文章与"自信"有关。它们都是在讨论儒学的概念"信"、"仁"或道。[②] 上述四例曲解很可能源于作者没有读懂原文。

此处再附一有趣之例，作者在引用焦竑对学生提问的回答时云："戒慎恐惧是性命活力之表现。"(第 240 页，注第 320)因为原文只云"戒慎恐惧是求生命功夫"，故我对这一短语尤感困惑。进而恍然大悟，"活力之表现"乃最后一段的最后三字"生跃然"。这不属于焦竑的回答内容，而是另一独立的语句，意似"生有省"。[③] 作者显然误以"生"为"活力"。如此水准的错误与本书宏丽的文风实不相称。

我提供的最后一例是关于作者的论辩逻辑，作者指出焦竑学术观点是强调学术与文化价值的(第 238 页)。当然，这种观点一般可以为人接受。然而，由于这一强调"看来是使焦竑成为宋学传统意义上的'博学'的佼佼者"(第 239 页)。这样一来，便与作者对焦竑思想的解释——偏激的"程朱正统叛逆者"——相牴牾，他发现有必要进行辩解，于是写道：

> 另一方面，焦竑的"强调学术与文化"，意味着在与朱熹迥乎不同的学或修的概念结构中展开的。(第 239 页)

我须立即提醒读者注意的是，作者在该句末几乎暗中滑向了"修"这个词，于是也便突然将其论题从"智识"方面转到"德性"方面，然后他开始

① 《澹园集》，47:9 a。

② 《澹园集》，49:2 b，《笔乘续》，1:151—152。

③ 《澹园集》，48:5b。

大谈焦竑"修"的思想为"解脱"与"心灵本体的自我功能"。焦竑的"对修养是心灵本体的自我功能的确认"(第240页),作者写道,"可从他的修养不需努力的一贯主张来理解"。可是仅仅在几页前(第231页),作者清楚地告诉读者,焦竑的"修""需要恒久工夫"。不知我们要依照何种版本?不过此处有一个极其严重的问题是:"博学"与"智识探究"怎么可能在"修的概念结构"中进行?这是否意味着焦竑的"考证学"源于"心灵本体的自我功能",而且他在考证学、语言学、历史学等方面"博学"根本就"不需努力"?我必须承认,作者的推理思路完全难倒了我。

事实就是,我完全不相信作者能拿得出关于焦竑"综合"的证据。在焦竑作品中,我所能确定的是,他既不想也没完成所谓的"综合"。我最想说的是,中国思想在明代处于十字路口,此时的智识倾向在焦竑的作品中更能清楚地显示,此点帕尔默(George Herbert Palmer)在很久以前就很好地表述过:"一个时代的趋向在低等作家群中要比在支配性的天才中得到更明显的展现。后者讲述了过去与未来,以及其生活之时代。他们属于所有的时代。但那些敏感的灵魂,虽然缺乏创造力,却能清楚记录其当时的思想。"[①]焦竑看起来确实是这样一个"敏感的灵魂"。

看来,作者对焦竑生活与工作于其中的思想世界缺乏清晰的认识。新儒家学说在晚明仅为几种智识趋向之一种,特别是16世纪出现了以杨慎(1488—1559)、陈耀文、梅鷟、郑晓(1499—1566)、陈第(1541—1617)为代表的"考证学"。在考证学、词源学、音韵学的研究上,焦竑得益于杨慎颇多,《笔乘》有关杨慎的著作目录的条目已经清楚地体现了这一点。[②] 焦竑还是杨慎《升菴外集》(100卷)的一位编纂者,据作者说,这次编纂"囊括了三十八个方面的作品,包括经学、史学、哲学、音韵学、地理学、书法、绘画、食物与用具等"(第286页)。焦竑显然通过杨

① 引自 Authur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of The History of An Idea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), p.20.

② 《笔乘》,6:124—126;127—128。

慎，把考证学与音韵学研究整个追溯到宋代一些学者。"考证学"作为晚明的一项智识事业，不仅有自己的生命，而且亦与宋元传统相一致。例如，所谓的《古文尚书》，从宋到明便有一些学者，从吴棫（约1154）、朱熹、吴澄（1247—1331）到梅鷟，怀疑该书的真实性。焦竑在"考证学"这一著名事业方面的兴趣显然是在阅读梅鷟作品时产生的，他显然拥有手抄本。[①]由于有这种深刻印象，故当他遇到当时或早期学者作品中有关此问题的任何讨论，他都做了笔记。故在《笔乘》中，我们不仅可以发现归有光的一篇论文，[②] 而且亦能找到赵孟頫（1254—1322）的一篇跋文，[③] 这篇跋文是从赵的书法作品中摘录过来的。这一例子清楚地显示，作为学者的焦竑已经卷进了"考证学"上的一个无休止的争论之中，这种卷入绝非出于哲学上的目的。因此，只有通过明代哲学、考证学、文学这三种平行的智识趋向，才能充分理解作为新儒学思想家、"考证"学者以及笔记作者的焦竑。尽管这三个领域有关联，但其中每一个领域都清楚地显示出其独立性。而与明清的时代精神相关联的这三种智识趋向是一个过于宏大的综合，实非焦竑一人之力所能确立，但正如帕尔默所言，焦竑的"敏感灵魂"清楚地记录了那个时代。

六、结构主义者还原

关于焦竑的这一研究以结构主义者还原结束。像现代一些学者一样，作者亦相信在明末清初发生了一根本性的重建，结果，陆王学派的"气一元论"战胜了程朱学派的"理气二元论"。用作者的话说，"就明代中期以来的境况而言，重建新儒家气一元论的重要性，不仅在于重新界

① 《笔乘》，1:4。Arthur W. Hummel 与 Chaoyang Fang 认为焦竑"自己不能查书"，此说好像不够准确，参 *Dictionary of Ming Biography*，I I:1059.

② 《笔乘续》，3:200。也可参归有光《震川先生集》（《四部丛刊》初编缩本），卷一，页31。焦竑引文与原文之间仅有一点细微差异。

③ 《笔乘续》，3:210—211。

定理为气之理，尤为要者，是在于认为心与性或理相一致，由此否定了理为独立于心之外的一种存在。”(第270页)但作者醉翁之意不在酒，他认为这一重建直接发展出了“考证学”或清代的汉学。他在本书开始部分声称：“重建新儒学这一举措，对于清初很多领域的进展有着重要的意义，最重要的是，它为清代‘考证学’的运行提供了重要条件。”(第30页)因为气一元论的重建，据他讲这是陆王学派的独创，于是清代“考证”学者成了晚明陆王新儒家智识上的继嗣者，焦竑便是其中的一员。故在结论时，他便筛选了三个实例——焦竑、戴震与章学诚，在此基础上为其结构主义者还原辩护：

> 尽管作为个人他们是有区别的，但他们均参加了一元论的话语实践，作为陆王学派继承者的一致性，表现在他们都具有一元论的观点，也决定了他们的差别只是习惯上的差别。鉴于此，我在该作中认为，显然应把焦竑置于陆王传统之中，而戴震与章学诚则不如焦竑明显。若以棋赛作一隐喻，作为“狂禅”的焦竑与作为“考证学”代言人的戴震之间，以及作为哲学上的“狐狸”的戴震与作为哲学上的“刺猬”的章学诚之间的紧张性，犹如棋赛中的对手一样，彼此都想取胜，但仍然在一个比赛中。(第277—278页)

这段引文的开头可谓不同凡响：戴震属于陆王传统并与焦竑玩同一个哲学游戏。惜乎这样的解释与戴震的自我分析实在是背道而驰。在戴震的《答彭进士允初(1740—1796)书》(彭是有强烈陆王倾向的一佛教居士)中，他认为从彭倡导陆王学派始，他们之间的哲学已经南辕北辙，甚至“无毫发之同”。[①] 我疑心这样的证据尚不足以动摇作者对其理论的坚守，因为他会竭力辩称他在焦竑、戴震与章学诚的“话语架构”中发现了结构上的一些“规律性”，不管它意味着什么。在此基础之

① 《孟子字义疏证》，页161。

上，他可能声称他比"考证学"的代言人更能了解戴震。他会说当戴震坚持认为陆王学派与自己大异其趣时，戴震指的仅为思想主旨的区别。就作者而言，"对话"方法给他提供了对"结构规律性"的一种新关注，而这恐怕连戴震自己都懵然无知。书中所表现的这种方法清楚地显示，在思想史研究中，只有方法论规则才主导一切。只要在两个或更多的思想家中发现有一共同的成分、结构或其他真实的或虚构的东西，那么往往会认为他们在"玩同一游戏"或属于同一"话语"传统，即使他们在其他任何方面迥乎不同。故根据同一逻辑，我们可力辩道，因为他们共同关注"知行"、"考证"等问题，所以王阳明也是属于朱熹传统。我们也可声称，由于他们共同关注"战胜形而上学"，故海德格尔与卡尔纳普玩着同一游戏。

现在让我们重新回到作者的论题，即清代"考证学"在陆王学派重建新儒学的脉络中的展开。令读者失望的是，作者从未清楚地界定明代新儒家的陆王学派与清代"考证学"之间的联系。（第 242—243 页）他亦没有向我们确切地显示出，后者是如何在前者的"脉络中展开"的。只是在一点上他强调，焦竑对"文本"的哲学关注是其"考证"的原因。不幸的是，如上所示，这种"关注"并非属于焦竑而是赵贞吉。作者在最后一章中进一步提出，陆王学派一元论重建之中存在一些内在逻辑，这些逻辑也存在于"考证学"的兴起之中。由此，我们方能窥见作者的良苦用心。

严格地讲，说明代程朱学派的"一元论重建"比说陆王学派更为恰当。众所周知，后者本是一元论者，根本不需要"重建"。而前者在结构上是二元论的，直到罗钦顺（1465—1547）出现之后，他才将"理"、"气"二元论重建成"气"一元论。这正好解释了为何章炳麟（1868—1936）坚持认为，戴震的"理"、"气"理论归功于罗钦顺。[①] 无论如何，作为明清时期的一种哲学进路，"气"一元论打破了所有哲学派系的藩篱，这是一

---

① 章炳麟：《国学略说》，孙世扬（香港，1972），页 157。

个不可否认的事实。如果一定要认为"考证学"在某种方式上与完全没有根据的"一元论重建"相关联,那么将其置于程朱学派的传统之中,比置于陆王学派不是更合乎逻辑吗?朱熹在新儒家"考证学"传统中,毕竟是一位名副其实的创建者,这本是无可置疑的。[①] 另外,我在很久以前就已指出,恰恰是罗钦顺坚持,义理之争须求助于儒家经典文献的证据才能得到最终解决。[②]

然而,作者不惜任何代价要把"考证学"置于陆王传统之中。为了达到此目的,他发现首先有必要断定罗钦顺的"一元论重建"不合逻辑,因为罗一直保持着"心"、"性"二元论之分(第270—273页)。其次,他引用戴震的例子作为主要论据,是由于戴为"考证学"代言人。最后,他不可能在戴震与一般意义上的陆王学派(特别是焦竑)之间建立任何历史上的联系,只能在哲学论述中才能使这个个案成立。据他说,正是陆王学派中典型的"气"一元论"不仅胜过晚明焦竑,而且胜过清代戴震与章学诚"(第273页)。借此他想说:"气一元论的形成,使得理为气之理,并且性为心之性。"(第272页)

最后,在这一点上,作者的"与过去对话"转向了历史重建,由是向我们提出了所要做的一些具体事情。现在,为验证作者的描述,我须确定焦竑、戴震与章学诚这三位思想家是否都为"气"一元论者。在这三者之中,戴震可能确实如此,即使他在界定"理"、"气"、"心"、"性"时与陆王新儒家哲学迥乎不同。那么,焦竑与章学诚呢?作者自己承认章学诚"就理与气的形而上学上的以及在心与性的本体论的问题,未能多做申说"(第273页),事实上,章学诚从未讨论过"理"与"气"或"心"与

---

① 胡适(Hu Shih),"The Scientisfic Spirit and Method in Chinese Philosohy,"收入 Charles A. Moore 编, *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, (Honolulu: University of Haqaii Press, 1967), pp.118—127;钱穆:《朱子新学案》(台北:三民书局,1971),卷五,页296—341。

② 余英时:《历史与思想》(台北:联经出版事业公司,第12版,1987),页101—102。英译参卜艾琳(Irene Bloom), *Knowledge Painfully Acquired*. *The K'un-chih Chi*, *by Lo Ch'in-shun* (New York: Columbia University Press, 1987), pp.143—145.

"性"之联系，不管作者作怎样间接的论辩或作类似的说明，所谓章学诚的"气一元论者"的身份是不能成立的。

焦竑在"理"与"气"上并未作过多的论述，作者所引用"气"之重要性的唯一出处是焦竑对《孟子》中"养气"的评论（第223页），这便是著名的"浩然之气"，朱熹亦认为"不是平常之气"。[①] 但作者说焦并未将其与"心"或"性"联系起来，相反，他却以此方式特地将"心"与"气"区分出来："盖心有是非，气无分别。"[②] 由于这是对《孟子》一个技术性的术语的孤立的评论，《孟子》一书甚至都未提到"理"之概念，因此不可能由此确定焦竑的这句话是否是一元论。我们亦不确信焦竑有"心即是性"的观点。他在另一讨论中曾认为，心与性的关系犹如水与波。但在承认"心"即是"性"时，他亦流露了一丝疑虑，因而他认为二者最初不可分割。由于它们具有两种不同的名称，所以二者有别亦合情合理。最后，他得出了此公式："心生性灭，心灭性现。"[③] 然而，为了立论确凿起见，还是要分别对焦竑的"心"、"性"观点加以仔细考察。由于其哲学言论零散，这一工作自然相当棘手。不幸，尽管作者浓墨重彩地重建焦氏的哲学言论，但像前面的事例一样，由于其对所运用的材料未加鉴定，常常归于失败。例如，他把焦竑"心"的特征归纳为：心"无体无方"，"实非有可指可执之物"。它"无古无今"。"心即道……世人称之为心，以其无不觉也"（第214页）。但所有这些引语均来自陆象山的一位得意弟子杨简。[④] 作者还认为"心为'无外'"之语出于焦竑之口（第214页），这原来是宋代另一位学者范浚在其《性论》中所写的一个句子，他有关"心"之论文曾被朱熹引用过。[⑤]

面对如此漏洞百出的重建，我实在不能同意作者所谓经过严格界

---

① 《朱子语类》，卷四，页1259。
② 《澹园集》，48:8b。
③ 同上，49:3 a或6:4 b；也可参《笔乘》，1:15。
④ 《笔乘续》，1:156。
⑤ 同上，4:213。

定的焦竑"气一元论者"身份。作者所选三例中的二例，即章学诚与焦竑都认为"理"为"气"之"理"以及"心"即"性"，更是可疑。即使如此，那么我们拥有什么证据可以声称他们三位都"参加了一元论的话语实践"呢？另外，即使我们能确定晚明时期绝大多数"气"一元论者为陆王学派的追随者，那么认为焦竑是其一员或把清代中期的戴震置于陆王传统之中，也是缺乏依据的，毕竟并非所有闪光的东西都是金子。

假如我们接受作者的观点，即认为焦竑、戴震以及章学诚三位都是陆王学派的一元论者，那么我们仍会碰到一棘手问题——是什么衔接"气"一元论与"考证学"二者成为一学术运动？是逻辑上的衔接，还是历史上的衔接？或者二者兼有？我们会情不自禁地提出下列问题：为何新儒学与本体论的"重建"会导致考证学的兴起？作者所坚持的这种特殊的"一元论重建"恰好在何种方式上构成了清代"考证学"运行之"语境"？这是否意味着为了能引导"考证学"，学者不仅必须成为"气"一元论者，而且要"认为心即性或心即理"，从而进行结构上的重新定位？如果是这样，那么为何除了戴震这个例外，清代中期再无一位"考证"学者对新儒学与本体论显示哪怕一点儿兴趣？对上述任何一个都显然应该是本书中心论题的问题，作者只字未提。就在最近，卜艾琳写道：

> 清代一些重要的思想家，包括十七世纪的王夫之(1619—1692)以及十八世纪的戴震，均信奉"气"之哲学，故可以这样认为：如果"气"之哲学不是清代考证学这种新方式的先决条件，也是其必要伴随物。尽管"气"哲学是清代思想的根本主题，也受到了清代几位大思想家密切关注，但好像在大多数时期，这个问题并非学术界的兴趣所在和辩论的焦点。[1]

[1] Bloom, pp.31—32.

卜艾琳惊异于为何清代思想“好像对气的问题毫无兴趣与缺乏辩论”，此诚探本之论。她还举例说明了思想家在悬崖勒马时所应具有的谨慎与灵敏。无论将“气”之哲学与“考证学”之间连接起来的这种诱惑大到如何难以抵抗的地步，一旦从悬崖上摔落下来，那将是致命的。

（据“The Intellectual World of Chiao Hung Revisited,” *Ming Studies* 25[Spring 1988]:24—66 译出。）

（程嫩生 译）

6. 清代儒家智识主义的兴起初论(1975年)*

一、问题的提出

在西方,信仰与理性的斗争根深蒂固。在基督教传统中,这一斗争主要表现为围绕信仰与学识的争论。《新约》中实际呈现了耶稣两个迥然不同的形象:一方面,耶稣认为学识是对基督虔诚的障碍,这后来成为教堂内反智识主义潮流的源头;另一方面,学术被那些努力寻求信仰与理性结合的人证明为基督的呼吁,在这个基础上,耶稣在《新约》中又作为学识渊博者出现,也就是说,是位圣经学者。①但一般而论,直到十五六世纪的所谓学术复兴以前,西方思想基本上是偏向于信仰一边的。在这种信仰的氛围之下,在德尔图良(Tertullian,

---

* 本文是对1971年草拟的一篇论文的完全修改,并作了极大的扩充。本打算以此文作为我暂定名为"清代儒家智识主义的兴起"一书的序言,因而文中概括多于细梳。重写此文时我仍旧按我原来计划尽可能避开实际细节。我给自己定的中心任务是,依据宋代到清代新儒学的内部发展可能被重新看待并有望获得成效这一点来设定某些概念体系。这里提到的一些观点在我的许多个别研究中已有充分论述,那些研究涉及了这段时间的思想史的多个不同方面。现在我把对这一庞大而复杂课题的基本调查资料呈出,以待各位批评者帮我把整个课题的研究尽快臻于完善。

真诚感谢杨联陞教授和费正清教授,感谢他们认真阅读此文初稿并提出了宝贵的改进意见。同时感谢哈佛大学东亚研究中心在1971年春学期允许我放下教课任务从事研究和写作。

① E. Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, Charles Scribner's Sons, New York, 1956, pp.2—3.

190—240)对古典的异教徒文化的著名声讨中可以发现基督教中的反智识主义的极端形式，他说：

雅典与耶路撒冷有什么关系，学院与教堂有什么关系？自有福音以来，我们已毋需好奇。[1]

从历史上考察，中世纪时信仰与理性的斗争在很大程度上是希伯来基督宗教传统与希腊罗马文化传统争夺统治权的结果。真理与现世学识达成妥协这一过程经历了好几个世纪。从圣杰罗姆(St. Jerome, 347？—420)和圣奥古斯丁(354—430)身上我们首先看到了基督学者的两类原型：前者是位大学者同时又是基督徒，后者是位伟大的基督徒而在学术界却留下了不能抹去的印痕。[2]因此，借用让·勒克莱尔(Jean Leclerq)专论那有名的题目——对学识的钟爱与对上帝的渴念，构成了中世纪僧侣文化中的两个基本元素。如何协调这两种明显冲突的价值观因而成了每个僧侣困惑的问题。正如勒克莱尔巧妙指出的：

如果说还存在着问题，这是因为这个困难呈现出两种元素之间的紧张状态的形式，这两种元素的和谐状态总是岌岌可危的，同时又必须在这两者之间持续不断地保持一种平衡。总有偏向这边或那边的危险。这两元素是西方僧侣文化中的两个常数：一方面是对学问的研习，另一方面是对上帝执着的追求，对内在生命和所有其他东西的热爱……没有可以用思辨模式表达的理想形式，如

① 引自 Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, A Galaxy Book, New York, 1957, pp. 222—223. 亦见 Henry O. Taylor, *The Emergence of Christian Culture in the West*, A Harper Torchbook, New York, 1956, pp. 108—123; Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938, pp. 8—10, 和 *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, pp. 44—45.

② Harbison, 同上, pp. 6—7; 19.

果可能有智识的顺序,则只有把它上升到精神层面冲突才会超越。①

中国思想史上也有类似问题吗?回答是肯定的,但有重要的限制。与西方相比,中国的个案中信仰与理性的斗争没那么尖锐。狄百瑞恰当地指出:"儒家理性主义不是一种与信仰或直觉相对的清晰的理性(早期学者好像谁也不知道这个明确的划分)。"②然而,在早期的儒学中早就存在这样一个争持——学与思的矛盾。③孔子曾经这样讨论"学"与"思"的关系:

> 学而不思则罔,思而不学则殆。④

这里"学"与"思"很明显是互相补充的,没有一方,另一方就不能正确运转。然而有时,孔子更强调"学":

> 吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。⑤

这两段话可以看出,孔子认为通过"学"可以获得有关万物的知识,通过"思"可以推测万物。⑥虽然"学"与"思"都需要心智,然而心智在两种不同水平上运作。"学"时心智在实体或实际层面运作,结果是与万物一

---

① Jean Leclerq, O.S.B., *The Love of Learning and the Desire for God*, Catherine Misrahi 译, Fordham University Press, New York, 1961, pp.29—30.

② Wm. Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism", 收入 David S. Nivison 和 Arthur F. Wright 编, *Confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959, p.39.

③ "矛盾"这个概念,可见 Benjamin I. Schwartz, "Some Polarities in Confucian Thought", *Confucianism in Actio*, pp.51—52.

④ 《论语·为政》,英译见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol.1, p.150.

⑤ 《论语·卫灵公》,英译同上,pp.302—303.

⑥ 在孔子所论与知识有关的四类人中,第二类是"学而知之者"。《论语·季氏》,英译同上,313.

致的知识。思时心智在抽象或理论的层面运作,理论使人们领悟万物的意义。"学"与"思"是孔子思想体系中两个必需的不同规则。前者先于后者。《中庸》中"博学"在"慎思"前绝非偶然。① 仅是思考会怠惰的,因为没有实际知识作基础;仅是敏于接受的学也不会有什么成果,因为不知原因的"惘"使得博学无用武之地。

孔子好多次讲话好像他就是柏林(Isaiah Berlin)所说的"刺猬","把所有的东西都贯穿在一个单一的中心见解之内,他们的所思、所想、所感最后都归结到一个一贯而明确的系统。总之,他们的一切都惟有通过这样一个单一的、普通的组织原则才发生意义"。②孔子与弟子子贡的谈话证实了这一点:

> 子曰:"赐也,女以予为多学而识之者与?"对曰:"然,非与?"曰:"非也,予一以贯之。"③

这里重点转向了"思"。因为"一贯"只来自玄思或理论化。在另一语境中,孔子用"博"与"约"也给这一矛盾下了定义:

> 君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!④

在"礼"的上下文中"约"带有浓厚的道德色彩。他的"一贯"也应当按照

---

① 《中庸》,英译见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. I, p413. 赖尔(Gilbert Ryle)在他理论化的讨论中说:"不航行到彼岸,哥伦布就不能对大西洋西岸做任何解说;开普勒如果不和第谷花漫长的令人疲惫不堪的时间真实地观察、研究天空,也不能解释太阳系。" *The Concept of Mind*, Barnes & Noble Everyday Handbook, New York, reprinted, 1970, p.288. 这两个例子对我们理解孔子的"学"与"思"很有帮助。

② Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, An Essandess Paperback, Simon & Schuster, New York, 1966, p.1.

③ 《论语·卫灵公》,英译见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. I, p.295.

④ 《论语·雍也》,英译见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. I, p.193. 译文根据毛奇龄《论语稽求篇》(卷三,10a—b,《西河合集》卷三十八)的解释作了调整。

道德的观点来理解,不是一般意义上的系统的"思"或理论化,实际上就是道德化。因而,最后分析可知,儒家的矛盾是知识与道德的矛盾。这没什么奇怪,因为在儒家参照的知识体系中知识总是为更高的道德目的服务。

从思想史的角度看,这一矛盾对儒家传统的形成产生了深远影响。由于孔子强调"学"或"博",因而他创造出学者的形象;又由于他强调"一贯"或"约",因而他又创造出思想家或哲学家的形象。孔子以后,虽然"学"与"思"被作为儒家教学中两个不可或缺的互相补充的方面,但每个儒家学者强调的重点是有所变化的。因而,更符合儒家思想模式的孟子强调"约"而不是"博",①而更多是学者的荀子却强调"学"胜过"思"。②

随着宋代新儒学的兴起,知识与道德间的矛盾比以前更明显了。这一矛盾以新旧两种不同的方式展示出来。在朱熹和陆象山两大派系间就曾有过"道问学"与"尊德性"的争论。朱熹曾说他过分强调了问学的作用,如同陆象山过分强调了德性的作用。③ 另一方面,陆象山坚持认为,不把德性放在第一位而去寻求问学是没用的。④ "尊德性"与"道问学"这两个关键术语在新儒学中占据中心位置,我们又用两个含义深广的概念"道德"与"知识"来认识这对矛盾,因而解释性的词语非常必要,这样可以使西方的非专家读者更好地理解 honoring the moral nature (尊德性)和 following the path of inquiry and study(道问学)这些英文表述。

在新儒学看来,"尊德性"首先意味着解悟自己本性来获得德性的觉醒,而这正是"道"的德性所在。最后,我们就获得了一种道德知识,

---

① 例如,他说:"博学而详说之,将以反说约也。"《孟子·离娄下》,英译见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol.2, p.323.

② 《荀子》首篇《劝学》,其中引用了孔子的话"吾尝终日而思也不如须臾之所学也",这很重要。见 H.H.Dubs, *The Works of Hsuntzu*, Arthur Probsthain, London, 1928, p.32.

③ 朱熹:《答项平父》,《朱文公文集》《四部丛刊》缩本,卷五十四,第5册,页962。

④ 《象山先生全集》,《四部丛刊》缩本,卷三十四,第2册,页261。

多少类似于基督教中的“真理”。“道问学”,涉及到我们称之为客观知识的整个领域,从儒家经典到一叶绿草。但重要的问题是怎样理解二者的关系。在智识论者如朱熹和反智论者如陆象山那里答案很是不同。在某种意义上让人想起阿奎那(Thomas Aqinas),朱熹认为什么都懂的人肯定了解“道”。按照这个观点,那么,通过“道问学”获得的知识就具有内在的德性了,虽然这些知识的德性在此事(比如儒家经典)到彼事(比如一叶绿草)程度上会有很大变化。但是德性的完全觉醒只有经过长期痛苦的“问学”才能获得。相比而言,陆象山似乎没有肯定“问学”在追求“道”中的重要作用。德性的觉醒不会因通过“道问学”获得的知识的积累而产生,因为即使作最乐观的估计,“道问学”也与道德不相干。德性的觉醒是非理性的“跳跃”。公平而言,陆象山没有不承认“问学”。然而,他坚持认为只有经历了德性的“跳跃”才有理由谈论“问学”。没有“尊德性”,“道问学”就像船没有舵。陆象山的观点与朱熹是完全相反的。朱熹认为道德必须建立在牢固的知识基础之上。新儒学中道德与知识的矛盾可理解为是源自这两个对立观点的持久斗争。

程朱学派内道德与知识的矛盾也有自己的特色。涵养和进学采取了积极的形式,即“涵养须用敬,进学在致知”。[①] 这使我们觉得与西方基督传统中学识与虔诚相类似。甚至朱熹本人的学术生涯也显示了与这一矛盾斗争其一生的痕迹。他对儒家各种矛盾深入探讨,像“居敬”与“穷理”、涵养与进学、知与行,以及“一贯”与“博学”等,都集中在一个基本问题上,即如何在儒学体系中建立起“德”与“知”的平衡。[②] 尤其值得注意的是他对“博”与“约”这对矛盾的重新评价。他认为,“约”必须在“博”的基础上才能运行,他强调的重点不会引起人们丝毫的疑问。[③] 这可以理解为他“问学”这一基本重点的逻辑延伸。

---

① 《河南程氏遗书》,《国学基本丛书》本,卷十八,页209。

② 《朱子语类》,正中书局重印本,台北,1962,卷九,第1册,特别是页295—300;卷二十七,第2册,特别是页1148—1157。

③ 同上,卷三十三,第3册,特别是页1396—1401。

在宋代新儒学中,不但"学"与"思"的原始儒学矛盾变成了知识与道德的矛盾,而且,从此逐渐出现了被称为智识主义和反智识主义的形式,后面这两个不易理解的术语在中国思想史中的较合理的含义在本文后面的附录中有详细论述。现在只须说说新儒学的两个主要类型就够了。一种是突出"问学",并在儒家思想体系中强调知识的作用;另一种是突出"德性",强调获得知识、甚至包括经典知识是儒家教育基本部分中最次要的。方便起见,把第一种称为智识论者,第二种称为反智论者。因而,就广义上看,朱熹属于智识论者而陆象山属于反智论者。

与智识主义和反智识主义的区分相应,为方便,把新儒学的智识理论划分为"闻见之知"和"德性之知"。这一理论首先由张载(1020—1077)提出,[①] 后来在程颐(1033—1107)的著作中有更巧妙的陈述。程颐说:

> 见闻之知,非德性之知。物交物则知之,非内也,今之所谓博物多能者是也。德性之知,不假闻见。[②]

按照这个理论,"德性之知"很明显不同于源于感觉层面的"闻见之知"。它涉及到人德性的内部世界。"德性之知"与"闻见之知"的划分在西方基督传统中也有相应划分。所谓的"信仰提供的真理"形成所知的"宗教"知识,宗教知识不同于涉及"更高领域"的别的知识,因为这一领域一般的推理和方法根本无法企及。[③]正如德尔图良关于古典僧侣文化的专文导向西方的反智论,新儒学把"德性之知"提升到超出感知范围,同样也不可避免地导向了反智倾向。从张载到王阳明(1472—

---

① 《正蒙》,见《张子全书》,《国学基本丛书》本,页45。

② 《河南程氏遗书》,卷二十五,页348;英译见 Wing-tsit Chan(陈荣捷), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963, p.570.

③ John Herman Randall Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion*, Beacon Press, Boston, 1958, p.8.

1529)，许多新儒家在某些程度上都不承认“闻见之知”，因为它对德性的知识作不出丝毫的解释。例如，程朱学派在宋代时，就理论定位来说总体上是较知识性的，但在明代早期，这一学派在反智方向上来了个转变，导致了学派系统内知识仅仅为附属品的结果。①直到明末清初，这一倾向才逐渐慢慢转向另一面。按照这些倾向，我认为把清代思想史看作是儒家智识主义的兴起或许更有意义。

二、清代思想史上的汉宋之争

依照儒家智识主义来重新评价清代思想史，必须从对在学术界占统治地位的课题的批判性的回顾开始。这些课题是由现代学者为解决清学本质及其在儒学传统中的意义问题而提出的。18 世纪中期，所谓汉学倡导者与宋学支持者展开了争论，这是一场下面将要涉及的直到 19 世纪才结束的带有中国思想史特色的争论。开始，汉学是一批用自己方法研究儒家经典的清代学者的称呼，也是汉代注释的一种方法，也称为“考证”或“考据”，字面意思就是“证据调查”。另一方面，宋学不只是对宋代新儒家们发起的玄思的附注。在清代，宋学又称为“义理”，可理解为“道德规范”。因而，大致说来，汉学(考证)和宋学(义理)是西方“语言学”和“哲学”② 在中国的代名词。

这场汉宋之争后来变成了对清代思想史进行各种现代阐释必用的一个概念。因而，我们发现了一个虽然不能代表全部但至少能代表大部分的现代阐释，即宋学大体等同于宋明理学传统(或简称为当前西方的说法“新儒学”)，而汉学等同于清代考证学。就宋明新儒学与清学的

① Wing-tsit Chan, *The Ch' eng-Chu School of Early Ming*, 收入 Wm. Theodore de Bary 编, *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, 1970, pp.29—51.

② “语言学”和“哲学”这两个西方术语也必须在广义上理解。这里我沿用 David S. Nivison在 *The Life and Thought of Chang Hsüeh-cheng*, 1738—1801 (Stanford University Press, 1966) 的用法。

关系而言,两个基本的传统观点可能需要区分开来。第一个观点强调思想史的中断性,主张清学始于新儒学终结之时,梁启超和胡适是这一观点的主要提议者。梁启超的话中暗示了这个中断性,"清学之出发点,在对于宋明理学一大反动"。① 胡适说的甚至更精确,在他看来,始于北宋的新儒学哲学传统到清代突然结束了,随着清王朝的开始,中国思想史进入了一个全新的时代。②

对宋明新儒学与清学关系的第二个观点强调思想史的连贯性而不是中断性,认为新儒学的哲学传统已很好地进入到了清代。冯友兰和钱穆可称为第二种观点的两个突出代表。在冯友兰看来,清代汉学涉及义理时,"所讨论之问题……所依据之经典……仍保持了宋明新儒学的一些内容。由此言之,清代汉学是宋明新儒学的继续"。③钱穆的观点比哲学讨论和文本分析的范围还要广。他把新儒学彻底作为当代思想和道德传统来考虑。在这个意义上,他指出,在清代,前明遗老中宋学是非常活跃的。汉学作为名称和事实,直到乾隆(1736—1796)统治时才形成。那时,据他估计,许多经学家们仍然深陷在新儒学的传统之中。他还进一步指出,学者在汉学上的成就往往视其宋学上的成就来判断。④

中断性和连贯性这两个主要观点,如字面所示互相排斥,然而却有一个共同的基础。在梁启超和胡适文章中,汉学和宋学好像从一开始就是完全相反的。与这一明显的夸大相区别,冯友兰和钱穆的文章可以作为对此的矫正。然而,即使在冯友兰和钱穆的文章中也

① Immanuel C. Y. Hsu 译, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*(梁启超:《清代学术概论》), Harvard University Press, 1959, p.27. 也见梁启超《中国近三百年学术史》,台北重印本,1962,页1—10。

② 胡适:《戴东原的哲学》,上海,1927,页1;也见他的《几个反理学的思想家》,《胡适文存》,第3卷,台北重印本,1953,页53—107。

③ Derk Bodde 译, *A History of Chinese Philosophy*(冯友兰:《中国哲学史》), Vol. 2, Princeton University Press, 1953, pp.630—631.

④ 钱穆:《中国近三百年学术史》,上海,1937,卷一,页1。

没否认汉学和宋学是两种截然不同的学术范式，每一范式都有自己遵循的规则。如清代学者所熟知的那样，宋学主要想通过形而上思考来建立儒家的“道德规范”，而汉学的中心任务是在文本证据的基础上考订这些“规范”的基础。因而，最后分析得出，这两种阐释的真正不同，简言之就是新儒学的哲学传统在清初突然消亡，或是在中期慢慢地自然消失。①

从思想史的角度看，冯友兰和钱穆的连贯性论题比梁启超和胡适的中断性论题更有吸引力，更令人满意。然而，仍有很多问题有待解决。仅仅记录一个特定的争议，不足以充分说明从宋明理学到清代考据学这一基本转变的内在理路（inner logic）问题。对这一内在理路下面将作讨论。现在，先对汉宋之争本身作一二说明。

这一争论由清代中期的考据学家们提出。他们通过对儒家经典的彻底考证，第一次阐明了自汉代以来圣贤所谓“道”的真正含义。比较而言，他们说，宋代新儒学至少有两个致命弱点：一是被非正统的佛道思想所掺杂；二是新儒学含糊的哲思往往是建立在对儒家经典的不正确的阅读基础上的，这个结果源于宋代思想家在考据功底上的不足和匮乏。18 世纪，惠栋（1697—1758）和戴震（1723—1777）两大训诂学家都以独特的方式促进了汉学和宋学的区分。惠栋指出，宋代新儒学不外是禅佛和道教的混合体，② 甚至指斥宋儒不识字。③ 戴震对此的看法在以下文字中再清楚不过了：

> 有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉！惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之

① 马克思主义史学家侯外庐虽然在很多地方尖锐批评了以上两个学派，但也同样接受汉学是对宋学玄思的反动这样的假设，见《中国思想通史》，卷五，北京，1963，特别是页 415。

② 惠栋：《九曜斋笔记》，《杂著秘笈丛刊》本，台北，1971，卷二，页 192。

③ 惠栋：《松崖笔记》，《杂著秘笈丛刊》本，卷一，页 37。

理义,然后求之古经。求之古经而古文垂绝,今古悬隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明。[①]

到19世纪,汉宋之争随着江藩(1761—1831)《汉学师承记》的出版进一步加剧并公开化。江藩据载是惠栋的再传弟子。[②] 江藩对清代汉学的赞扬立即招致了龚自珍(1792—1841)的强烈反对,龚自珍第一个读到了此书的手稿本。在给江藩大约写于1817年的信中,龚自珍共列举了十条理由来反对"汉学"这一术语在清代个案中的应用。在他看来,经学是个再合乎不过的称呼了。他特别不满对"宋学"和"汉学"作武断地区分。他指出,汉儒既没逃却形而上的思考,宋儒也没彻底忽略对经典作训诂分析。[③] 龚自珍的观点为19世纪中国的各类学者所广泛接受。下面的三个代表性例子足以证明。桐城方东树(1772—1851)用他极具影响力和争论性的《汉学商兑》一书对此作出了有力而直接的回应。书中方东树对所谓"汉学"发起了系统而全力的攻击。他重点指出宋儒尤其是朱熹非常精通训诂考据。[④] 精通经典的训诂考据家陈澧(1810—1882)与他同时代的训诂家观点相反,他在其著作《汉儒通义》中指出,汉儒对哲学的兴趣不亚于宋儒们。[⑤] 黄以周(1828—1899),浙东学派的最后一位大师,也认为所谓汉宋区别过于夸张了。用他的话说:"郑注之义理时有长于朱子,朱子之训诂亦有胜于郑君。必谓训诂

---

① 戴震:《与是仲明论学书》,见《戴东原集》,《四部丛刊》缩本,卷十一,页115。

② 关于《汉学师承记》和他的作者江藩,见周予同《汉学师承记》注释本的介绍,香港重印本,1964,特别是页30—54。

③ 龚自珍:《与江子屏笺》,见《龚自珍全集》,王佩琤点校,中华书局,上海,1961,第2册,页346—347。龚自珍信的时间见吴昌绶《定盦先生年谱》,收在《龚自珍全集》第2册,页600。

④ 方东树:《汉学商兑》,《万有文库》本,特别是页154—155。方东树可能也受姚鼐(1732—1815)这位桐城派重要领袖的影响。姚鼐给蒋松如的信见《惜抱轩全集》,《四库备要·文集》,卷六,9b—11a。

⑤ 陈澧:《汉儒通义》,《东塾丛书》,前言,1a—b。也见 Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington, 1943, vol. 1, pp. 91—92; 清水信良:《近世中国思想史》,东京,1950,页415—419。

宗汉，理义宗宋，分为两戒，亦俗儒一孔之见也。"①

这种批评立即引起了对传统上定义的宋学本质的质疑。更重要的，它迫使人们又重新讨论清代考据学与宋明新儒学的关系，特别是程朱传统（又被称为理学）。前面我们提到，惠栋和戴震都宣称，清代考据学不但独立于新儒学，而且还应当代替后者成为儒学的正统。依章学诚（1738—1801）的第一手解释，正是这个强调独立和正统的考据学宣言导致戴震的追随者（如果不是戴震本人的话）相信戴震的新经学已彻底推翻了新儒家理性主义，而且他们的大师戴震不久将取代朱熹在儒家圣贤祠中的位置。②

在这点上出现了许多令人感兴趣的问题。例如，除了对宋明新儒学的否定，清代考据学真的与它毫无关系？清代考据学者真的继承了汉代经学家中断了的儒家经典学习？如果汉宋学的区别最后变为经学和形而上玄思的区别，如同大多数清代争论者赞成的那样，那么，汉宋之争与各种儒学矛盾会有历史和结构的关系吗？这些矛盾如前面已讨论过的"学"与"思"、"博"与"约"、"道问学"与"尊德性"等等。毋庸讳言，这些问题没有现成的答案。幸运的是，章学诚的一些著为找到这些问题的答案提供了有趣的线索。作为一名思想史家，他不接受那时汉宋学区别的流行看法。他充分认识到考据学对儒家学习的重要，但对超出方法论以外的清代考据学宣言的有效性提出了疑问。③在两篇深富建设性的文章中，他对"朱陆"和"浙东学术"给出了自己对南宋到他所在年代新儒学发展情况的独特解释。有趣的是，在章学诚的解说中，朱熹学术的真正继承人在清代是从顾炎武（1613—1682）到戴震这些传统的训诂考据家，而陆象山和王阳明的学术后继者是浙东史学家们，从黄宗羲（1610—1695）到大约章学诚自己。在这两篇文章及其他地方，

① 《儆季杂著》，文钞六《南菁书院立主义》。关于黄以周在清代浙东学派中的地位，见陈训慈《清代浙东之史学》，《史学杂志》第 2 卷第 6 期（1931 年 4 月），特别是页 29—30。

② 见章学诚《文史通义》，古籍出版社，1956，页 58—59 和 368—370。

③ 见章学诚给吴胥石的信，《文史通义》，页 286。也见 Nivison，同上，p.157n.

他主要按照"博"与"约"的区分进一步强化了清代的这两个学术传统。正是在这个意义上,他称传统训诂考据者"博雅",称浙东学者为"专家"。在章学诚的术语中,"专业化"换成了"约"。另外,章学诚经常在知识而不是道德语境中用"约"这个词。它不再意味着"道德说教"或"掌握道德基本的东西",而是越来越接近于我们称呼的"综合"或"系统"。① 章学诚对"约"的重新定义是他的时代观点的高度显露。儒家重要道德概念的知识化可作为儒家智识主义兴起的真实标志。②

总之,章学诚的文章对清代思想史上汉宋之争作出了完全不同的解释。首先,把汉宋之别看得更明显而不是更现实。因为如果像大多数晚清争论者所认为的那样,汉学基本上由经典考据组成,那么,它不可能与宋代新儒学相矛盾,更不必说与朱熹传统相矛盾,因为后者有"问学"的内在重点,可以在方法论层面预示考据学。第二,章学诚从明显的个人观点出发,强调宋明新儒学与清学的连贯性。朱熹和陆象山的新儒学派别都延伸到了清代。但一个转变却改变了这一延伸:以前导致这两派在哲学思考领域相分别的原因现在同样使他们在经典和历史领域内相区别。因此我们发现,以前对这两类思想的划分已变成实证研究的两种方法的区别了。因此,如冯友兰所定义的,连贯性不能仅限于一般的哲学主题和文本中。第三,清代思想史的中心问题出自汉学和宋学之分的不多,而是来自"博"与"约"的新矛盾状态。然而这一矛盾状态已经从道德层面转向知识层面了。特别值得注意的是,章学诚把汉学公正地放在了朱熹的传统里面。这相当于说汉学不仅仅是考证。事实上,章学诚承认在清代考据运动中从顾炎武到戴震有个哲学中心点,这个点源于朱熹对"问学"的重视,并把它作为寻求儒"道"的起点。根据章学诚的观点,汉学只有当它超出考证时才可以达"道"。

---

① 见《与林秀才》,《文史通义》,页324和《邵与桐别传》,《章氏遗书》,嘉业堂本,1922,18:9a。

② 关于这个智识化的详细分析见拙作《章学诚对抗戴震:18世纪中国智识挑战和回应的研究》(编按已收入本汉译集)。

在本文的下面章节，我将先试着厘清"宋学"这个术语。只有如此我们才能对新儒学有更客观全面的看法。然后，在重新界定宋学的基础上，我将提出一个新的分期设想，据此，宋初到清中期新儒学的发展可从内在理路上得到理解。当我们最后回到清代的个案上时，希望章学诚论著中一些深远的含义将会变得更容易理解。

三、宋学的两个概念

一般说来，在中国思想史上宋学有不同的两种概念。第一个是狭义的，用儒"道"的形而上哲思来定义宋学。这一概念正式建立于元代。此时，为表彰程朱学派的思想家，《宋史》中已采用"道学"的新分类。[①]明代被强化，因为此时哲思正是儒学占主导地位的形式。明代接受宋学的狭义解释是有事实依据的。《宋史》中的《道学传》作为单行本刊刻，1485年陈献章（1428—1500）为之写了一篇重要的序。[②] 另外，还必须注意到明代对儒家形上思考独特但却无突破性贡献。黄宗羲评价说："尝谓有明文章事功皆不及前代；独于理学，前代所不及也。牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。"[③]正是通过明代这种抽象的有色望远镜，宋学形而上的重要性才在清代得以放大。当清代考据学者们毫不分析地谈论宋学时，可以不假思索地知道他们所指的是道学或理学。[④] 现在，宋学的这一狭义定义仍有大批接受者。形而上玄思被看作是宋代儒学复兴时的新事物。[⑤] 这一概念已进入西方的智识世界。

---

① 按照杨联陞教授的看法，这种新分类法可能在宋代国史中南宋末期部分已采用，见 The Organization of Chinese Official Historiography, *Excursions in Sinology*, Harvard University Press, 1969, p.109.

② 见《白沙子全集》，碧玉楼本，1771，1:17b—18b。

③ 《明儒学案》，《万有文库》本，第1册，凡例，页1；英译见 Wm. Theodore de Bary, *Self andSocietyin Ming Thought*, Columbia University Press, 1970, p.4(稍有改动).

④ 如黄宗羲所用的，"理学"也包括所谓的"心学"。

⑤ 举一个最近的例子，见牟宗三《心体与性体》，台北，1968，第1册，页11—19。

例如，在西方术语中，新儒学主要是“道学”或“理学”的代名词，虽然这种译介经常出现难题。①

然而史学家们对这偏颇且局限的看法早就有所批判。例如，黄宗羲发现《宋史》中“道学”的新分类的创造意义不大。他认为，“儒林”这一传统分类法足以照顾到像周敦颐、程氏兄弟、张载和朱熹等这些所谓的道学大师。“道学”的分类容易误导，因为它倾向于表明儒“道”与儒家经典的传播是分开的，而后者恰是儒林分类的中心。② 这恰是宋学的第二个即广义的定义，这在黄宗羲未完成的《宋元学案》中有所发展。③

《宋元学案》中，胡瑗(993—1059)、孙复(992—1057)、范仲淹(989—1052)和欧阳修(1007—1072)依次被看作宋学的奠基者，他们在玄思上谁也没有取得成就。在解释宋初儒学的复兴时，黄宗羲和全祖望(1705—1755)的历史判断都是很有根据的。方法上，他们对宋儒的前形而上学概念(pre-metaphysical conception)和后期的形而上学偏见作了区分。因而，上面的四个新儒家的学案，都是在对宋学评估基础上的选择。全祖望“序录”④ 清楚地解释了这一点，“胡瑗、孙复开宋学之先河，程、朱二先生皆以为然。胡、孙之外，便是范仲淹，这也是朱熹的观点。至于欧阳修，虽然他讨厌形而上的玄思，但也被包括在内”。⑤ 尽管有杨时(1053—1135)的权威说法，但全祖望坚持认为欧阳修作为新儒家学者和思想家的身份必须得到重建。欧阳修应该远非只是一位宋代文学大师。

① 关于西方对“新儒学”的用法及其困难见 Wm. Theodore de Bary, “A Reappraisal of Neo-Confucianism”, 收入 Arthur Wright 编, *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953, p.88 和 p.108n.

② 见黄宗羲就“理学”传的问题写给明史馆的信，《黄梨洲文集》，陈乃乾，北京，1959，页449—452。

③ 这项不朽的工作主要是由全祖望完成的，但他是严格按照黄宗羲原先设定的目标做的。

④ 见《序录》，《宋元学案》，第1册，页1—2。

⑤ 对于诸如人性这样的基本哲学问题，欧阳修缺乏兴趣，James T. C. Liu(刘子健)在 *Ou-yang Hsiu, An Eleventh-Century Neo-Confucianist*(Stanford University Press, 1967, pp. 96—97)中有所讨论。

某种意义上，黄宗羲和全祖望所努力的实际上是宋代新儒学自我形象的重建。在这一点上，他们可说是相当成功的，因为令人感兴趣的是，他们对宋初新儒学发展的重建，南宋学者陈傅良（1137—1203）的以下观察足以证实：

> 盖宋兴，士大夫之学无虑三变。起建隆（960—962）至天圣（1023—1031）明道（1032—1033）间，一洗五季之陋，知方向矣！而守故蹈常之习未化。范子（范仲淹）始与其徒抗之以名节，天下靡然从之，人人耻无以自见也。欧阳子（欧阳修）出而议论文章粹然尔雅轶乎魏晋之上。久而周子（周敦颐 1027—1073）出又落其华，一本于六艺。①

这与黄宗羲、全祖望在《宋元学案》中提到的甚至细节上都非常一致。虽然没提到胡瑗和孙复，但陈傅良在述及明道年间学术新取向的开端时，脑中一定已经记住了他们。因为恰恰就是那时，先在苏州出现最后到了太学的胡瑗新儒学教育方法的持久影响开始产生。②

因而，与狭义的概念相比，宋代早期新儒学的广义概念也就明确了。我们要理解汉学与宋学间的关系，前提就是要自觉地区分宋学这两个不同的概念。至少可以说，汉宋之争中不同层次争论的不必要的困惑可以避免。有了这种认识，便很容易认识到，当清代学者如惠栋和戴震攻击狭义的宋学时，龚自珍和方东树等其他学者则维护着广义的宋学。

持久的汉宋之争中一些纠缠不清的东西都是源于所争论的不是一个宋学。清楚地认识到宋学有两个概念层面，对于解释清代思想性质，特别是清代思想发展与宋代的关系同样是重要的。在狭义的形而上学

---

① 《温州淹补学田记》，《止斋先生文集》，《四部丛刊》本，39:9b。

② 见陈傅良：《潭州重修岳麓书院记》，同上，39:6b—8a，其中胡瑗、孙复的名字和明道时期儒学的复兴联系在一起。也见《宋元学案》，第1册，页26；de Bary, "A Reappraisal", pp. 89—90.

意义上比较清代考据学和宋代新儒学是一回事,但在广义的新儒学传统背景下解释清代考据学的兴起则是完全不同的事。因为前者的方法意味着中断,后者暗示了连续。作为一名思想史学者,我重视后者,虽然我也希望阐明新儒学的形而上玄思最后是如何无助地卷入到考证争论中的。①

狭义的宋学已澄清,然而广义的宋学却很难有简单明晰的定义。它主要取决于宋初新儒家如何构想儒"道"。这里,引用刘彝(1017—1086)的论说来作为我们讨论的基础。刘彝是胡瑗的一个重要弟子,1069年他向神宗皇帝这样解释儒"道":

> 臣闻圣人之道,有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者,其体也;诗书史传子集垂法后世者,其文也;举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也。②

如狄百瑞所说,"在'道'的三层概念里,我们对最广义的宋学的目的有了明确的认识……提示着显著的路径,循着这些路径,它们将在宋代学者多方面的活动中得到发展。"③

刘彝圣人之道的三个方面可以概述为,在三个层面中,"体"对新儒学而言是最基本的。因为刘彝不是哲学家,他只是用平实的语言把它

① 我必须从头来澄清宋代新儒学与我重视的广义宋学两个概念的区别,我所坚持的只是一个必要的历史区分,而不是站在哲学立场上的,不需要判断那个区分更好。我倾向于狭义的宋学概念对哲学史的研究更有效,而广义的概念更适合思想史。事实上,广义的概念已被现代许多思想史学者采用,见钱穆《中国近三百年学术史》,第1册,页3—4;武内义雄:《宋学之由来及び其特殊性》,收入《岩波讲座东洋思潮》,东京,1934和《支那思想史》,东京,1936,页248—252;Wm. Theodore de Bary,"A Reappraisal of Neo-Confucianism",收入Arthur Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953, pp. 81—111和"Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," 收入David S. Nivison和Arthur F. Wright编, *Confucianism in Action*, pp. 25—49.

② 《宋元学案》,卷一,第1册,页26;英译见Wm. Theodore de Bary(略有改动),收入*Source of Chinese Tradition*, Columbia University Press, 1950, p. 439.

③ "Reappraisal", p. 90. 这三个方面是刘彝自己的,不是狄百端教授所认为的是胡瑗的。当然,假如胡瑗知道,他无疑会支持的。

仅仅描述为一套统领各种人际关系的儒家道德规范而已。但是,像他那年代的大多数新儒家一样,他也坚信"道"体是不易变的。恰恰正是这个信念引导那些思想上具有形而上学转向的新儒家去广泛寻求儒"道"的哲学基础。对此,如戴震后来所示,"道"体(或"理")就完全是个自足的抽象实体,它"得于天而具于心"。①

刘彝在很广泛的意义上用"文"的。它实际包括传统书目分类中的所有四大类书。不清楚名词"子",刘彝是指所有哲学类著作还是指儒家著作。即使是指后者,"文"的整个范围也已经足够宽泛到使几代人耗尽精力和时间了。

儒"道"之"用"的问题非常复杂,因而需要进一步讨论。首先,在新儒学语境中必须强调"体"与"用"仅是硬币的两面而已。逻辑上二者互相包容。这个意义上,那么,就必须把儒"道"之"用"看得比它的"文"(包括经典,或更准确地指经)更重要和实用。但"道"之"用"是非常多的。因而,刘彝提到的仅可作为例证的一个不完全列举来看。一般来说,儒"道"之"用"可分为两大类,分别等同于一般所指的"内圣外王"。② 借用17世纪邵廷采(1648—1711)更为准确的说法,"道"之"用"是"外期经世,内养性情"。③

在一般的儒学史及特殊的新儒学史中,"道"的内在功用主要以道德的自我修养形式出现。道德修养相对来说困难较少,因为至少理论上"内圣"的获取不需要外界的任何东西。而另一方面,"道"使外界有序的外在功用则给儒学家提出了经年的难题。因为"道"的这一面超出了思想领域而要靠外部因素来解决,这在界定上超出了儒家学者个人的控制范围。正如历史反复表明的,每次外界条件不利于儒家理想的实现时,儒家学者们就带着幻想退却到他们自己的内心观念世界中去

① 戴震:《孟子字义疏证》,何文光编辑,北京:中华书局,1961,特别是页13—15。

② 虽然这种说法第一次出现在《庄子》"天下"篇(英译见 James Legge, tr., *The Texts of Taoism*, Dover edition, New York, 1962, Part Ⅱ, p.217),但后来被北宋以来的新儒家继续使用。

③ 邵廷采:《答蠡县李恕谷书》,《思复堂文集》,7:10b.

了，在经过足够的等待后，他们会寻找复出的好机会。在这意义上，他们的命运象征了后来的中国历史中儒学的命运。按传统的说法，孔子是在接受了他提出的“外王”之“道”不可能实现的事实之后才转向了文献研究。这表明，借用汤因比(Arnold J. Toynbee)的恰当表述，退却和复出的模式是永远重复的，这也是儒“道”对政治和社会现实的要求长期受挫的大部分历史经验的特征所在，从孔子本人到顾炎武和黄宗羲都可以为证。①

四、新儒学：新的分期设想

凭着对宋代新儒学如此广阔的界定，宋代到清代整个新儒学的思想发展可以尝试作一个新的分期。发展的三个不同阶段清晰可见。宋代是新儒学的开端，即第一阶段，此时“道”的三个方面，即体、用和包括经典传统的文各自成形。中间第二阶段始于南宋晚期并臻于明代。这

---

① 必须说明的是，我只是按照基本的政治、社会和经济理想来讨论儒家的理想传统，正是这些理想引导了历代儒家不仅坚信而且努力在中国社会里实践，虽然明显没有任何成效(儒家的这些理想许多能在《中国大同思想资料》中找到，北京：中华书局，1959)。然而同时我也很明白，五四运动以来的现代主流观点以各种方式强调儒学(包括新儒学)的中心地位，认为从汉代起儒学就被确立为正统思想并一直成为官方的统治工具。这个观点基于牢固的史实而几乎不可推翻。但我想说的是，儒家理想传统在前近代得以延续也是建立在牢固的史实上的，这点也必须承认(请见 Wm. Theodore de Bary 在“Some Common Tendencies in Neo-Confucianism”中论述。)

例如黄宗羲的《明夷待访录》很清楚就是复出前退隐的一个信号。字面上看，题目是指“黎明前为期待明君来访而写的备忘录”。“明夷”原是《易经》中的一个卦名，在“题辞”中黄宗羲用了“明而未融”的说法，这是援自《左传》而非《易经》。昭公五年(公元前536年)，有人卜《易》得“明夷”卦，后来变成了“谦”(也是一卦)，解释为“明夷之谦，明而未融，其当旦乎”。(英译见 James Legge, *The Ch'un Ts'ew, With the Tso Chuen*, *The Chinese Classics*, vol. V, p.604.)有趣的是，在顾炎武给一位忠于明朝的朋友的诗中也用了同样的典故，诗云“明夷犹未融”(《顾亭林诗文集》，上海：中华书局，1959，页304)。还有，在另一首诗《春雨》中，他写了“穷经待后王”，意思是“努力研究经典以待后王发现其价值”(同上，页415)。类似的看法在他给杨瑀(字雪臣，页146)的信中也有。由此可知，在一个历史的情形中，两位学者都具有同样的“退而复出”的儒家感受，正是在这个历史情形中，外在条件使得他们的经史知识实际上不可能服务于社会。

一阶段，对“道体”的形而上思考最终超过了其他两个方面。因此，“用”被限制在“内圣”和道德修养领域，儒家文献传统的研究整体上没有取得任何重要的进步。正是在这个阶段，狭义的宋学逐渐清晰。最后第三阶段明确始于明末清初，成熟于18世纪。这一阶段新儒家学者们给自己的中心任务是重新研究和净化儒家文献，特别是经书、传统。通过道德修养来寻求“道”之“体”已明显不流行了，如同对“道”之“用”的内部功用不感兴趣一样。但说清代学者彻底不关心“道”之“体”是不公正的。事实上，对真正儒“道”的寻求必须始于学术的澄清，基于此，他们证明经史研究才是儒学的要求。关于“外王”之“用”的观念此时也不是彻底消失了。相反，这个观念在整个第三阶段一直保持着很大的活力。例如，它曲折推动了晚明时期东林党的政治批评、顾炎武和黄宗羲的期望、颜元(1635—1704)和李塨(1659—1733)的“实学”、戴震的政治和社会哲学以及章学诚的“经世”理论。19世纪著名的经世学派的兴起，很大部分是由于章学诚著作的思想启蒙。即使经过了所有这些修改，新儒学发展的最后阶段的清晰标志是对儒“道”之“文”的更真诚的兴趣，而不是对“道”之“体”或“道”之“用”。

现在我们按照思想史的内在理路继续分析新儒学发展的以上三个阶段。如刘彝所说，宋初新儒学想通过多种活动沿着三条路线发展儒“道”，如他们实际做的那样。不用说，新儒家哲学大师们长而著名的谱系基本上是关于“道”之“体”的探索的，从周敦颐、张载、程氏兄弟一直到朱熹和陆象山。然而说到“文”，宋代的成绩却一直被低估了。最近的研究已经很能使人信服地看到，在经史研究中，宋代学者至少在两方面做得很好：第一，他们的考证和重估几乎涉及了古代文化遗产的各个方面；第二，即使在方法创新上，他们也预见了许多被看作是清代考据学家独特贡献的东西。[①]

---

① 见张舜徽：《中国史学论文集》，武汉，1956，页78—130；钱穆：《朱子新学案》，台北，1971，第1册，页10—15。钱穆书的第4和第5册特别论述了朱熹作为一名学者在儒家各个领域的成绩。

宋代的儒"道"如宗教改革时期的基督信仰,"是一个繁忙、活跃的事物。它改变社会,建立王国"。[1]例如,11世纪的第三个十年里,胡瑗引入太学的一项主要课程改革就是强调儒家高等教育中伴随经典研究(即所谓"经义")的"治事"。[2] 毋庸讳言,经典涉及"道"之"体","治事"涉及"用"。对"体"和"用"的同时关注绝非胡瑗一人,事实上,这是北宋新儒家的一个共同精神趋向。另外两个例子,孙复《春秋》[3] 的研究,李觏(1009—1059)《周礼》[4]的研究,表明了宋代对国家和社会的需求同样是直接而实用的。从思想史的观点看,这超出了宋代的时代精神,[5]可以说,它引起了从范仲淹到王安石的改革运动,这一运动是"外王"领域"道"之"用"的顶峰。

王安石改革的失败标志着新儒学发展的一个转折点,结束了新儒家学者对政治和社会重建的梦想,因而使新儒学向内转向"内圣"。12世纪,新儒学面临政治参与和思想退却的困难的历史选择。观点主要分为所谓的理学派,[6]如朱熹、吕祖谦(1137—1181)和张栻(1133—1180),和功利学派,包括陈亮(1143—1194)和叶適(1150—1223)。当后者继续宣传直接的政治改革理论时,前者远远退到思想和道德世界去解决新儒学中他们认为更基本的问题。* 众所周知,理学派最后胜过了他们的功利学派对手们。另外,理学派的退却原本被认为是临时的

---

① Harbison,见前,p.163.

② 见王建秋:《宋代太学与太学生》,台北,1965,页169—175。

③ 见牟润孙:《两宋春秋学之主流》,注史斋丛稿,香港,1959,页141—161。

④ 胡适:《记李觏的学说》,《胡适文存》第2册,页28—47;也见 Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, Yale University Press, 1964, pp.277—289.

⑤ 思想史中所谓的"时代精神"问题,见 Franklin L. Baumer, "Intellectual History and Its Problems," *The Journal of Modern History*, vol. XXI, No.3 (September, 1949), 特别是 pp.192—194; John C. Greene, "Objectives and Methods in Intellectual History," *Mississippi Valley Historical Review*, XLIV (June, 1957), 特别是 pp.59—64; 和 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, 1890—1930, Alfred A. Knopf, New York, 1958, pp.8—9.

⑥ 关于"理学派",见 de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism", p.34.

* 编按余英时先生的新著《朱熹的历史世界》(三联书店,2004年)显然已修正了这个看法。

战略改变。因为朱熹和他的同党都深信，只有当基本问题圆满解决，他们才能回去高效地处理国家和社会中的现实事务。[①]

因而，按照刘彝三个方面的确切描述，可以说南宋时新儒学的重点逐渐转移到"道"之"体"上去了，虽然"用"的观念仍然很活跃。换句话说，新儒学放弃了在外部世界寻求当下的改善，开始了追求"道"之"体"内在含义的形而上学的漫漫长路。这个转变虽然开始时不很清楚，但多少反映了宋代新儒家哲学中体用观的变换。例如11世纪，程颐认为体用一源，表明它们是"道"的两个不可分割的方面。[②] 但程颐对这两方面中哪个应当强调没有给出明确说明。12世纪，体用不可分割的观念仍然很流行，但重点更多是在体，而不在用上。对此积极的有朱熹"体生用"的观点，[③]这可看作是与程颐观点的重大偏离。消极的是吕祖谦教人不要过分看重"用"。他指出，虽然"用"是儒"道"的基本部分，但我们也不能把它拿出来作为特别重要的事情。如果那样我们将不可避免误入歧途。[④] 可以想象，吕祖谦的观点被发展为理学派应对功利学派挑战的回应。

准确说出新儒学第二阶段的开始时间很困难。我试图把1175年朱熹和陆象山的鹅湖之会作为开端。然而有两点颇为犹豫。第一，这场争论很有可能对后来数世纪的新儒家比对12世纪的新儒家更重要。例如，朱熹只是在他的信件中偶尔提到这件事。[⑤] 无论如何，没有证据表明这场争论吸引了朱陆同辈人更多直接的关注。第二，在朱熹时代，修身之

---

① 见钱穆：《中国近三百年学术史》，第1册，页5—6；de Bary，"A Reappraisal"，pp.105—106.

② 程颐：《程氏易传》前言，《丛书集成》，页2。关于宋代新儒学的术语"体"和"用"的用法及其可能的佛学渊源，见李颙与顾炎武的观点交流，《二曲集》，北京，1930，16:7a—9b。对朱熹体用理论的详细论述，见钱穆：《朱子新学案》，台北，1971，第1册，页429—440。

③ 《朱子语类》，第1册，页580。朱熹的体用观点被王阳明进一步发展了，见《王文成公全书》，《四库丛刊》本，卷一，页81；Wing-tsit Chan（陈荣捷）译，*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*，Columbia University Press，1963，p.71.

④ 《宋元学案》，卷五十一，第13册，页60。

⑤ 见牟宗三：《心体与性体》，第3册，页253—254。

“道”的主观寻求与儒家经学传统的客观研究仍保持相当程度的平衡。即使依清代考据学严格的标准，朱熹本身也是一位伟大的经学大师。

如果必须为第二阶段的开端找出时间，13世纪要比12世纪合适。13世纪中期，一个叫汤中的人试图协调朱熹“道问学”和陆象山“尊德性”的分歧。[①] 这是鹅湖之争后新儒学思想史上最早的调解。不幸的是，我们对汤中所作的调解所知甚少。然而，汤中发现做此努力是必须的，这一事实暗示了朱陆之争到那时已变成了新儒学内部的问题。从思想史的角度看，几十年后，元初的吴澄(1249—1333)，一位有名的很受人尊重的朱熹的追随者，也转向强调“尊德性”的重要性，为此他受到同时代人严厉的批评，这是合乎逻辑的。[②]

在第二阶段，“道”之“用”从儒家意识顶峰后退时，对“道”之“体”的寻求与整个儒家经学“文”的传统不可分解地纠缠在一起。这是因为“尊德性”和“道问学”的纠缠变成了新儒学的中心问题。我们前面已经知道，这个中心问题在儒家语境中是如何暗含了道德与知识的二分。现在，我们必须用简短并高度概括的术语来考察它是如何进一步被放入刘彝提出的“道”的三方面这一分析框架的。在刘彝确切陈述的基础上，新儒学第二阶段出现了一个大争论，这个争论源于对儒家经学“文”的传统的作用存在两个有冲突的看法，而这个经学“文”的传统涉及到对“道”之“体”的形上思考。

正如第二阶段的新儒学哲学家都赞同的，“道”之“体”本质上主要是道德。他们也基本同意关于“体”的真正知识主要可以通过人的道德本性的内在理解来获得。道德修养因而成了每位新儒家学者首要和中心的任务。但是儒家的“文”，特别是经学的传统在对“道”之“体”的内在寻求中起什么作用呢？在这一点上我们发现新儒家群体极端分裂。一个极端认为，既然所有的关于“道”的道德真理已经被古代圣贤发现

① 袁桷：《清容居士集》，《四部备要》，21:4b。也见全祖望：《鲒埼亭集》，《万有文库》本，卷三十四，第4册，页430—431。

② 虞集：《道园学古录》，《四部备要》，44:5b；《宋元学案》，卷九十二，第23册，页5—6。

并存于他们的著作中了,那么我们认真研究这些资源从而发现"道"究竟是什么就很重要了。道德修养的首要地位当然不容怀疑,但经学传统被强调为道德修养的必要的先决条件。另一极端,我们看到的是强调对"道"的道德之"体"的超越。这个观点不否认道德真理从前已被圣贤所发现。然而,它倾向于表明人的道德的觉醒,或良知的恢复,存在于每件事中,以及他自己所有的原始创造和发现中。换言之,无论同一个真理被以前的圣贤发现过多少次,一个人仍然必须去挖掘,靠他自己,也为了他自己。因此,按照这个观点,儒家的文献(包括经典)研究对"道"之"体"的寻求,如果不是完全无关,至少也变得不重要了。

毫无疑问,上述是过于简略和概括的说法。而且,两个极端之间也有些中间观点在不同的变化程度上倾向于这边或那边。但总体上,这两种基本分歧的态度主要出现在新儒家涉及"尊德性"和"道问学"关系的内部问题中,或者如宋代区分的"德性之知"和"闻见之知"中。

明代寻求"德性之知"占了统治地位,刘彝所指的儒"道"之"文",新儒学的哲学家们关注很少。明代的儒家经典研究衰落到历史的最低点,这一事实足以证明这种状况。正如顾炎武所说,"以八股取士,致古学尽弃;《全集》(《四书五经大全》)一出,凡古释尽遗"。[1] 虽然在实际的学术上明代新儒学对经史研究没做有影响的贡献,但在理论上,"闻见之知"仍然是哲学讨论中的重要中心。众所周知,明代新儒学的统治理论,从陈献章到王阳明,都是把"德性之知"放在了纯粹和完全自足的领域中,这个领域是"闻见之知"不可企及的。当这个理论被用来解决儒家经学传统中的问题时,不可避免地会得出这样一个基本结论:六经为圣人糟粕。[2] 王阳明甚至误导性地说,六经所述"道"的所有真理,只

① 《日知录集释》,《万有文库》本,第6册,页105。关于明代经学研究的衰落,见皮锡瑞《经学历史》,周予同注释,上海,1934,页292—299。

② 见陈建对陈献章的评论,《学蔀通辨》,《丛书集成》,页62—63。关于陈献章背离朱子学思想方法的最近讨论,见 Jen Yu-wen,"Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural," 收入 *Self and Society in Ming Thought*,特别是页61—62,以及同作者的中文著作《白沙子研究》,香港,1970,特别是页180—184。

存于我们自己的良知中,六经仅是它们的索引而已。[①] 因此,在道德真理即生活真理、经的语言即死的语言之间,可以作出尖锐而强有力的对比。如果这个观点成为风气,那么经学考据必定会衰退。

正如传统所认为的那样,王阳明在明代新儒学中的中心地位几乎是不可置疑的。然而不必把他当作明代思想史的唯一代表。[②] 他的知识理论产生的巨大影响引起了一股强烈的哲学回应。从16世纪到明王朝结束,王阳明的批评者和修正者发展了许多新的知识理论,都强调在一般的儒家学习及特殊的经学传统学习中知识元素的重要性。甚至考据学也有了初步而清晰的开始。充满讽刺意味的是,王阳明自己也许没有清楚地意识到,他自己在某种程度上也卷进了只能被称之为最广义的考据活动中。他所谓的《大学古本》复原就是特别的例证。它开启了明末清初关于这个问题的许多重要考据研究,许多重要人物涉及其中,如高攀龙(1562—1626)、刘宗周(1578—1645)、陈确(1604—1677)和毛奇龄(1623—1716)。事实上,尽管王阳明坚持按照其中的精神而不是字面来对经典做直觉理解,然而儒家的字面材料还是深深地干扰了他,很多时候在某些关键点,他的解释与先儒,特别是朱熹,是相抵牾的。

事实上,清代考据学的兴起很大程度上源于晚明的形而上学争论是可以证明的。在别处[③] 我说是"回到原典"的儒学运动,这个运动始于16世纪,到清代充分展开,促成这个运动的事实是,不知所措的争论者将其争论诉诸最早圣贤们的至高法庭,最后把他们的论点建立在神圣的经典上。一旦原典的证据引入到形而上学的诉讼中,不让考据作为专业证人是绝不可能的。因此经典的考据性解释逐渐代替道德的形上思辨而成为获得儒学真理(道)的主要方法。按照清代思想史上普遍

① 《稽山书院尊经阁记》,《王文成公全书》,卷七,页250—251。

② 见 de Bary 近来在 *Self and Society in Ming Thought* 页1—26中令人感兴趣的论述。

③ 见拙文《从宋明儒学的发展论清代思想史》,《中国学人》,第2册(1970年9月),页19—41。

接受的划分，前者是实学，后者是空言。

但在最后的分析中，明代到清代思想转变的特点主要是新儒学的重点从道德因素转到思想因素。16世纪，主要由于王阳明的影响，许多新儒家们仍然坚持"德性之知"和"闻见之知"的宋代区分，不容置疑地把重点放在了前者。但到17世纪，持变化的哲学信念的主要儒家学者开始了一个新转变，他们认为"闻见之知"在"道"的追求中有更重要的作用。刘宗周，王阳明学派的一个批评者和修正者，他是黄宗羲的老师，他认为这两种知识的区分是错误的。人的道德意识不仅与他的智识本性分不开，而且依赖后者去运转。[①] 必须注意到，他的看法获得了18世纪考据者的热烈欢迎。[②] 顾炎武引《论语》说，"行己有耻，博学于文"。[③]他用这种简洁方式区分道德和知识，实际上是把新儒学的泛道德主义降为纯为个人道德规范的事情。当然，他正式把"博"作为重点才引起了后继者的密切关注。[④] 再举一个例子，王夫之(1619—1692)在注张载《正蒙》中强调，"闻见之知"对我们的德性来说是个非常重要的帮助。[⑤] 他认为，虽然人拥有先验知识的能力，但知识始于感觉。这甚至使我们想起了康德。[⑥] 这就不奇怪一个世纪以后戴震会认为人的德性资于学问。[⑦] 戴震认为，圣贤不仅仅是个道德完美的人，在达到道德完美前，他必须是个优秀的学者、一个非常智慧的人。[⑧] 因而我相信，

① 刘宗周：《论语学案》，《刘子全书》，1824，29:31a。

② 见《四库全书总目提要》，《万有文库》本，卷三十六，第8册，页11—12。

③ 见 Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Vol. 1, U. S. Government Printing Office. 1943, p.423.

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1册，页130—131。

⑤ 王夫之：《张子正蒙注》，北京，1956，页106。早在1611年方学渐(1540—1615)就表达过类似观点(见《东游记》，《桐城方氏七代遗书》，1:4b)。由于王夫之是方学渐的孙子方以智(1611—1671)的好朋友，很有可能在和方以智的哲学讨论中受到方学渐的影响(见拙著《方以智晚节考》，香港，1972，页65—66，87—88)。

⑥ 《思问录》"内篇"，广文书局，台北，1970，页24—25。近来的讨论见肖萐父《王船山学术讨论集》，北京，1965，第1册，特别是页39—49。

⑦ 《孟子字义疏证》，页15。

⑧ 同上，页55。

清代经学考据的发展在儒家智识主义重要性日渐提高的广阔背景下会获得更好的理解。

新儒家思维中"闻见之知"重要性的增长，儒家学者，包括形而上学家考证兴趣的回归，日渐深入的新儒家哲学讨论的考据纠纷，这些都真实地表明，在17世纪的转折期，新儒学内部正在发生一个基本的思想转变。正是这个转变最后把新儒学的发展带到了清代的第三期，即最后阶段，此时儒家经典得到了比中国历史上任何一个朝代规模还要大的重要的系统重估。

自18世纪中期以来，清代经典学术一直被视为"考据"或"考证"。但清代的经学大师们并不乐于接受这一术语。因为这倾向于表明他们如此全身心投入的这种文献研究与儒"道"没有直接关系。例如，焦循(1763—1820)就强烈反对这个说法。像龚自珍，宁愿用更优雅高贵的称呼"经学"。他认为，称"考据"或"考证"意味着完全丢掉了清代经学研究最终要寻出的掩盖在圣贤话语字面意义后面的原始含义。[①] 因而，这是清代经学家们按照自己在儒学史上所扮演的特殊角色而画的自画像。不幸的是，焦循的反对好像从未受到过重视。清代思想史的现代阐释一般强调清代经学的考据特色，而经学家对儒"道"自认的贡献经常被漠视，好像这些贡献仅是装饰品。结果，清代经史研究的总体发展基本上被看作是研究方法的变动，而这个变动与儒家传统思想的联系，如果不是断裂，就是变得太松而没有很多的意义。我必须承认，在清代考据发展中确实有一些根据能倾向于支持这一观点。史华慈的解释是恰当的，"即使像惠栋和阎若璩这些先辈继续把'学'看作取得道德和政治洞察能力的方法，他们的方法也会把他们带到其他别的地方。方法本身不久会陷入困惑"。[②]

然而另一方面，清代儒学纯考证的解释有两个明显的错误。第一，

① 见焦循写给刘台拱(1751—1805)的信，《雕菰集》，《国学基本丛书》本，第2册，页212—214。

② 梁启超：《清代学术概论》"前言"，页XIX。

它模糊了清代经史学术的儒家哲学背景,因此它忽略了 17 世纪基本的思想转变的内在理路。第二,如这个解释适用于许多个案,在这些个案中考据家们潜心于文献问题而完全忘记了自己的思想任务的最初目标,那么这个解释就不能对清代考证学作为一种学术活动所承担的学术发展进程给出一个满意的回答。尤其是,这个解释在给清代经史研究的两位重要哲学代言人戴震和章学诚进行符合其历史视野的定位时遇到了不可逾越的障碍。

为了儒家传统的净化而坚持回归原典,在反对空洞的形而上学思辨的考据运动中,清代学者与文艺复兴和宗教改革时的基督教人文学者有惊人的相似,特别是瓦拉(Lorenzo Valla)和鹿特丹的伊拉斯姆斯(Erasmus of Rotterdam)。与这些人文学者一样,清代学者有一些其他的基本设想,包括作为信仰真正基础的博学,①为阐明原文中的真实意义而作考证探求的必要,②而最重要的是把学术作为一个儒家的要求(在清代经学家们的个案上)。因此,我提议把清代考据学重新定义为新儒学的最后阶段。

以上所尝试勾勒的新分期,主要解释了宋初到清代新儒学的性质及其发展,它只代表了一位思想史家的观点或强调的重点。我希望对这些观点或重点的含义作更详细一点的解释,以为本文的总结。

我的中心是在宋明新儒学的哲学背景下来阐释清代思想史。换言之,我希望弄清楚,作为新儒学语境中的一段内在思想发展,明代的形而上学转为清代的考据学能被理解到何种程度,以及用什么样精确的术语才能被理解。因而,我的解释必须建立在发展的内在理路上,而彻底排除了像 17 世纪中国的政治、社会和经济变化等外部因素。以前,在同一主题的许多研究中这些外部因素得以彰显,而我的研究与此不

① 见 Myron P. Gilmore,"*Fides et Eruditio*,Erasmus and the Study of History,"收入 *Humanists and Jurists*,Harvard University Press, 1963, pp. 87—114.

② 关于 Erasmus,见 John Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper Torchbook edition, New York, 1957, p.111; 关于 Valla, 见 Donald Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia University Press, 1970, pp.28—33.

同。但这并不意味着我赞成那种明显不可能的看法,即观念完全按照自己的逻辑发展而对外部刺激毫无回应。我把纯思想发展隔离于人类活动的其他领域,只是为了历史分析的目的。思想史严格的内在解释不是为了与外缘解释——无论是政治、经济还是社会的——争谁更具有效性。相反,这个特别的解释补充所有这些外缘解释。这点已被米勒(Perry Miller)关于新英格兰精神的优秀研究①所充分证实。可以断言,如果外缘解释有助于理解广泛意义上的思想运动,那么内在解释则可以单独对这一运动为什么沿着它该有的特殊路线走给出特别的回答。例如清用朝镇压的理论作为清初学者从历史转向经典的令人满意的解释可以被接受,但为什么对某一经典的考证会超出其他经典呢,这是个特别问题,而其答案往往必须来自思想史本身。

从这个研究的观点看来,宋初到清代整个新儒学的发展主要围绕"知识"的问题。新儒学始于"德性之知"和"闻见之知"的严格区分,却终于后者的至上,并伴有可称之为道德理性的知识化。虽然在儒学的意义上这基本是"知识"的问题,但当在高度概括和抽象水平上思考它时,这个发展就确实需要超越儒学界限的解释了。因而,我主要从智识论和反智论之间能动的张力来看待这个发展的。

① 特别是 Miller 的 *Orthodoxy in Massachusetts*, 1630—1650, Beacon paperback edition, Boston, 1959,和 *The New England Mind: The Seventeenth Century*,同一版本, 1961.关于 Miller 对思想史的非环境方法的讨论,见 Robert Allen Skotheim, *American Intellectual Histories and Historians*, Princeton paperback edition, 1970, 特别是 pp.186—197.

附录：中国思想史上的智识论和反智论

我先解释在我的研究中用到的“智识论”与“反智论”这两个借来的术语，然后勾勒中国思想史上设想到的“智识论”与“反智论”的种种形式。

“智识论”并不意味着某个特殊的哲学学说。就对儒“道”而言，这个术语一般用来指一种追求知识与学术的积极态度。“智识论”特别强调理解圣贤语言的文本基础的重要性。极端的例子如一些清代语言学家们，坚持文本的字面解释乃至到了语源学谬论的地步，或如禅宗所说，“死在字下”。而“反智论”则如这一术语在西方语境中所流行的那样，更难捉摸，更模糊。正如美国反智论权威霍夫斯坦特（Richard Hofstadter）曾经所说：“反智论没有被清晰定义的一个原因就在于作为修饰语它的模糊性更有用。但在任何情况下，它都不愿意被界定。”①“反智论”在现在这个研究的语境中也是指一种态度，这种态度倾向于把“道”看作高于知识甚而超越知识所能把握的领域。由此，对儒家经典的不同观点得以区分。赞成这一态度的儒家相信不需要通过圣贤话语的媒介就可以领悟到他们的思想。只要明确自己是儒家，最终就不可避免要涉及圣贤的话语，但他主要依靠自己的直觉而拒绝束缚于文本的字面意思或者无论多么权威的早期注释，或者二者兼有。因此他强调，文字从来没有完整地传达圣贤话语中的内在含义，六经不过是糟粕，或者至多是注脚而已。

---

① *Anti-intellectualism in American Life*, A Vintage Book, 1962, pp.6—7.

中国思想史中按不同的标准可将"智识论"与"反智论"分为不同类型。例如,有一个与科举制度密切相关的可称之为智识论的世俗或庸俗形式的悠久传统。这一世俗的"智识论"可以追溯到西汉,"遗子黄金满籯不如一经"[1] 已成谚语。至汉末,经学家们走得更远,他们经常用数千言去解释一二段经文,或者以百万言注解一部经书。班固(32—92)讲得很对,正是如官职与报酬这些世俗的利益才使得儒学家们把世俗的"智识论"带到这一极端。[2] 后来"智识论"沿着这条线继续发展。宋代皇帝的一首诗暗示书中自有颜如玉、黄金屋和千钟黍,从而鼓舞无数人转向经学研究。[3]崇尚读书,这是朱熹"智识论"的中心,但在那些以获得俗世的成功而非对"道"的认知为最终目的的智识分子那里被世俗地扭曲了。可以说,朱熹及其新儒学的真正追随者坚持认为他们与世俗的智识论者是不同的。但事实上,这两种智识论者之间的清晰区分并不那么容易做到。相互影响不可避免,立场不时转变。毕竟智识论这两种类型都源于对同一儒家经典的研究。这或许能解释为什么是否参加科举考试总是新儒学大师们的难题,特别是从朱熹到王阳明的时代。

现在转向"反智论",情况更复杂。"反智论"的强烈倾向在原始道家以及魏晋新道家那里都明显呈现出来。老子讲"绝圣弃智",就表明了他是一位公开的极具破坏性的反智论者。[4] 至庄周,反智论者至少可分为四种:当论及我们如何获知事物时,他可能被描述为一个不可知论的反智论者;[5]当他说"吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已",[6]他似乎是位逻辑的反智论者;当他说得鱼忘筌、得意忘言时,[7]他

---

① 《汉书》,经济出版社本,1927,73:2b。

② 同上,88:12a。

③ Ping-ti Ho(何炳棣), *The Ladder of Success in Imperial China*, Columbia University Press, 1963, pp.86—87.

④ 这以及其他的类似表述在冯友兰著作中有讨论,《中国哲学史》,卷一,页 187—189。

⑤ James Legge, *The Texts of Taoism*, PartI, pp.190—192.

⑥ 同上,PartI, p.198.

⑦ 同上,Part Ⅱ, p.141.

可能是位语言的反智论者;最后,当他论及言外无意和识外无识时,他又变成了一位先验的反智论者。[①]

在新道家那里,"智识论"与"反智论"之间的重要争论是在语言层面上展开的。3世纪初的荀粲对儒家经典有过以下著名的言论:"子贡称夫子之言性与天道不可得而闻也。然则六籍虽存,固圣人之糠秕。"[②] 把经典比喻为糟粕在早期道家作品中当然是有迹可寻的,比如《庄子》[③]和《淮南子》[④],但在荀粲的简明陈述中我们发现了经典并不是儒家真理必须的储存器这一观点最早的清晰表达。这一观点后来影响到新儒家的反智论者,特别是陈献章。当然,这一观点的直接含义尚局限于新道家关于"言""意"关系的哲学讨论。新道家反智论者普遍相信《庄子》和《系辞》的权威说法,[⑤]"言不尽意"。另一方面,新道家智识论者也根据《系辞》,认为语言在思想表达中是彻底充足的。[⑥] 但最后是反智论的观点统治了新道家的思想世界。也正是这个观点后来与大乘"方便法"的概念联合在一起,从而促进了佛教反智论的发展。[⑦]

佛教给我们"智识论"与"反智论"的讨论提出了又一个难题。理论上,佛教依靠辩证而不是平常的逻辑,坚持真理或现实的可知只有通过直觉或先验智慧而不是理性,全然丢弃了智性知识,因而在我们看来是反智论的体系。[⑧]但问题没那么简单。因为当这个直觉哲学发展为精细的经院哲学时,它也会转变为一种智识论,虽然它是更高或我们可以

① 见冯友兰的分析,上引书,页201和242。

② 荀粲传记引自《世说新语注》,太平书局本,香港,1966,页47。

③ *The Texts of Taoism*, PartI, pp.343—344.

④ 《淮南子》,浙江书局本,12:9b—10a。

⑤ 见 James Legge 译 *The Yi King*, *Sacred Books of the East*, vol. XVI, Oxford, 1882, p. 376.

⑥ 见欧阳建:《言尽意论》,收入《全晋文》(严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局本,1965)109:1a—b。

⑦ 见汤用彤:《言意之辨》,收入《魏晋玄学论稿》,北京,1957,页26—47。也见 E. Zurcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, vol.1, pp.89—90.

⑧ 关于佛教哲学里的辩证法和直觉,见 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955, 章V和VIII。也见 Daisetz T. Suzuki, *The Essentials of Zen Buddhism*, New York, 1962, p.25.

称为最高水平的智识论。在唐代,唯识宗通过对八种意识的细微分析和心智的精细区别而成为这样的智识论。① 毫无疑问,这种哲学只会引起博学者的兴趣。

另一方面,唐代也兴起了佛教反智论的最重要形式——禅宗。胡适博士称禅宗运动是佛教的改革或革命是有道理的。② 至少禅宗强调"直指本心"和"见性成佛",让我们想到马丁·路德的因信称义。但禅宗也许比路德更彻底,因为禅宗不仅放弃了教堂也放弃了文本,而在路德,启示与圣经的实际文本是不可分离的,因而只有学习以后才能获得上帝的恩典。③

禅宗反智论的一般特点太显著,不需要进一步说明了。然而对这一历史事实有两点在这里不能完全忽视。第一,禅宗反智论在有许多大师的社会背景下可以被更好地理解。从惠能(638—713)开始大量的禅教徒来自社会底层,因而如果不是文盲也是非智识分子。在佛教中降低智识因素是很自然的了。禅宗反智论的这个方面后来巩固了儒家的观点,即所有的人都是潜在的圣人,虽然这一观点最初可能来自别的影响,如禅宗的哲学先驱竺道生(约 360—434)。从陆象山和王阳明在白丁中见圣性的方式可以发现禅宗的影响。

第二,禅教徒不用文字传播思想的理论暗示了真理的无以言表。虽然这个观点毫无疑问有它独自的佛教渊源,但也明显表现出新道家的影响。正如刚才所言,新道家的哲学论争主要在语言作为思想的媒介的不足性问题上。早在 4 世纪的释支遁(314—366)就已经将新道家的这个话题引入佛教了。在《大小品对比要钞序》中他

① 对此问题的一般讨论见冯友兰上引书,Ⅱ,299—338 和任继愈:《汉唐佛教思想论集》修订本,北京,1973,页 195—240。

② 见 Hu Shih(胡适),"Ch'an(Zen) Buddhism in China: Its History and Method," *Philosophy East and West*, 3 (1953), p. 12. 也见他死后出版的《中国中古思想小史》,台北,1969,页 109—111。

③ 见 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge University Press, 1955, p. 193.

说：

宜明所以寄，宜畅所以言。理冥则言废，忘觉则智全。①

这里要说明，虽然支遁所强调的明显是原则和意义，但对语言的功能也不是全部否定的。而这一话题后来在竺道生那里有了反智论的进一步转变。他说：

自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。②

竺道生的语言反智论连同他的顿悟在观念形态上必定有助于唐代禅宗的兴起。③

在儒家内部，反智论也是建立在几个不同基础上的。除了形而上的反智论，其他两种类型的政治和社会意义可以简要说明。第一种类型源于"才"和"德"或"才"和"性"的区别，如魏晋时期。④ 这个区别本身至少与孔子同时，但是在帝国时才取得了实践的重要性。它与官方的征召问题特别有关。其最早的制度化表达可以在汉政府选拔人材为政府服务的两个主要类别——孝廉和秀才中找到。然而，中国历史中的一般趋势是重心从"德"向"才"逐渐转变，这在很大程度上是因为对标准客观化需求的日益增长。另一方面，中国中古时期（大约从3世纪到9世纪）贵族政治对政府的要求之一就是"德"。中古时期的贵族们

---

① 《全晋文》，157：6 a—b。英译见 E. Zurcher, *The Buddhist Conquest of China*, vol. 1, p.125.

② 慧皎：《高僧传》，初集，台湾印经处本，卷一，页171。英译见 Derk Bodde 所译冯友兰上引书，Ⅱ，270。

③ 见冯友兰上引书，Ⅱ，388—390。

④ 关于魏晋时期"才"和"性"的问题，见唐长孺：《魏晋才性论的政治意义》，《魏晋南北朝史论丛》，北京，1955，页298—310。

相信政府需要的那种德性只有在好的家庭中培养出来。到明清，家族背景仍或多或少被强调重视，除非有清楚和明白的家族记录，否则就不能参加科举考试，这一事实说明了这一点。“德”与“才”的区分在新儒学中得到进一步的强调。司马光(1019—1086)以新的激情重新开始了重估儒学原则这一老问题的讨论，认为作为社会和政治的价值，“德”必须先于“才”。① 当然，“才”的含义要比知识或学术广得多。但无论如何，知识处于“才”的中心。妇女教育是这一区分的特别例子。在明清，“女子无才便是德”是很流行的谚语，它实际上是从识字方面来定义“才”的。②

反智论的第二种类型源于对实用性和功利性的重视。这一类型最好的儒家代表人物是颜元，他大概算是儒学史上最彻底和激进的反智论者了。在现代他有时被看作是中国思想史上的“实用主义者”(Pragmatist)。这一类比有些牵强因而值得质疑。但是，就他反智论的活动以及坚持思想必须服务于实际事务的观点而言，他与威廉·詹姆斯的确可以类比。二人都是实用性的哲学家，③而颜元更是同时在两个方面与智识论斗争。他以儒家“用”的观点对形而上的道“体”和咬文嚼字的“文”进行了猛烈的进攻。当然，如果他不能突破儒家的既定限制，他的“实用主义”哲学的命运必定要毁灭。因为在方法论上，他既不能与宋明新儒学践履的道德培养明确区分，又不能使自己完全远离儒家的经学传统，而后者恰恰属于他那个时代所兴起的儒家智识论的精密的考据学。按照怀特(Morton White)所说的有用的区分，我们在颜元那里实际上看到的是反智论者与反智识分子的结合，这一结合意味着他不仅否定知识来自书本，而且认为学者或读书人是社会中完全无用的

① 见《资治通鉴》，中华书局，卷一，页14—15。亦见他的文章《才德论》，《温国文正司马公集》，《四部丛刊》初编缩本，卷七十，页511—512。

② 陈东原：《中国妇女生活史》，上海，1928，页189—202。

③ 关于作为反智识论的詹姆斯(William James)，见 Morton White, *Reflections on Anti-intellectualism*, *Daedalus*, vol. 91, no. 3 (1962年夏), pp.466—467.

成员。因此,在这意义上,他的反智论超出了纯思想领域,如果将此与17世纪中国对知识和智识分子的社会政治态度紧密联系起来考察,则可以更有成效。

以上所说,概述起来至少有两点很明显:第一,中国历史上的智识论与反智论可以从思想、宗教和政治、社会各不相同的角度来研究。每一个角度的研究决不能限于我在这一研究中所选择的区分。第二,所有类型的智识论与反智论,虽然概念上可辨别,但在历史事实中不总是截然分开的。彼此间的相互影响也是个当然的事实。各种反智论经常彼此支持,正如不同起源的智识论一样。至于在我的研究中虽然倾向于把智识论与反智论的冲突主要看作新儒家思想的内部发展,但这并不意味着这一发展可以完全与其他非儒家甚至非智力因素隔离起来而得到理解。

需要进一步明确,智识论与反智论作为两种相对照的态度可以在相对而非绝对的层面上有更多意义的理解。事实上,我们几乎找不到它们纯粹的形式,在许多宽泛的情况下甚至更难有个严格的界限。而且,当我们把这一区分应用到某个思想家身上,称他为智识论者或反智论者时,弄清楚这是在哪个层面或哪个领域尤为重要。因为同一个人可以同时在不同层面或不同领域。朱熹在"道问学"的层面无疑是位儒家智识分子,而在"尊德性"的更高层面,他也显示了反智的倾向。如果王阳明按照思想的层面而不是生活的层面为朱熹的"定论"辩论,他也许会有更强的实例。德尔图良的基督教反智论在哲学领域要比在神学领域也会更有意义,因为他嘲弄的是哲学家们的理性,而在维护信念和理解圣经时他仍是求助于理性的。①

希望以上的多种说明能充分表达出问题的极大复杂性,而这是对中国思想史上智识论与反智论的丰富含义尝试区分所必不可少的。在这点上,我很同意柏林(Isaiah Berlin)关于刺猬和狐狸所作的

① Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p.575.

著名区分:

> 当然,像这种类型的所有过于简化的分类一样,二分法如果被迫变成人为的,则最终会变得荒唐。但如果它不是严肃评论的一个帮助,那么就不会被看作肤浅的或轻佻的而被否定;正如体现真理不同程度的各种区分一样,二分法提供给我们一个去观察比较的视角,一个真正调查的始点。①

(据"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," and Appendix: "Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series XI. 1/2 [December 1975]: 105—144 译出。)

(高云萍 译)

① *The Hedgehog and the Fox*, p.2.

7. 对 17 世纪中国思想转变的阐释(书评)(1980 年)

由狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)与 17 世纪中国思想研讨会编的《新儒学的阐明》(以下简称"阐明",*The Unfolding of Neo-Confucianism*)一书,是 1970 年 9 月在意大利贝尔阿吉奥的塞尔贝洛尼宅(Villa Serbelloni, Bellagio, Italy)举行的研讨会的成果。该书由以下十三篇论文组成:荒木见悟的《晚明的儒与佛》、吴佩怡的《德清的精神自传》、格林布赖特(Kristin Yü Greenblatt)的《袾宏和晚明的居士佛教》、狄百瑞的《新儒家的教养与 17 世纪的"启蒙"》、林理彰(Richard John Lynn)的《正统与启蒙:王士祯的诗论及其前辈》、钱新祖的《焦竑与朱程正统的反叛》、唐君毅的《刘宗周的德性与实践学说及其对王阳明的批判》、阿特韦尔(William S. Atwell)的《从教育到政治:复社》、裴德生(Willard J. Peterson)的《方以智:西学与"格物"》、麦穆伦(Ian McMorran)的《王夫之和新儒家传统》、成中英的《17 世纪新儒学中的理性、实体和人的欲望》、杜维明的《颜元:从内在经验到活的具体》、陈荣捷的《〈性理精义〉与 17 世纪的程朱学派》。狄百瑞所写的长篇"导言",不仅将此十三篇论文置于合适的历史视角之中,而且对新儒学内部世界的全貌作了一次俯瞰。

以上所有论文,都建立在原创性研究的坚实基础之上。无论从断代、内容主题与学术质量上,该书可算是同一编者于 1970 年编辑出版的《明代思想中的自我与社会》(以下简称"自我与社会",*Self and Society in Ming Thought*)的很好续编。像《自我与社会》一样,《阐明》也是国

际性学术合作的结晶。荒木见悟与唐君毅所作的实际上不是一般意义上的会议论文,而是他们在各自领域里毕生研究的结晶。故读者尤宜参考荒木的《明代思想研究》(1972,特别是第9章)与唐氏的《中国哲学原论:原教篇》(1975,特别是第18章),此二作对同一论题的探讨更为深入。这本文集题赠给唐君毅,以"赞赏他对新儒学研究的毕生贡献,并欣赏他给我们的合作所带来的个人的精神品质"。他的贡献必将受到后来学者积极而恰当的评价。1978年初唐教授在香港仙逝一事,开始引起评论者的注意。唐教授长期遭受病魔的折磨,当他从《历史研究》(1978年第1期)的一篇文章中得知孔子在中国得到了几分厚待这个振奋人心的消息时猝死。这对这位名副其实的儒家信徒而言,尤具象征性。

从1953年发表《新儒学的重估》(收于芮沃寿的《中国思想研究》,Arthue F. Wright, *Studies in Chinese Thought*)开始,狄百瑞教授便成为美国倡导新儒家研究的领军人物。由于不满现代学者用"僵化的正统和专制主义的思想工具"这种陈词滥调来界定新儒学,因此狄教授不仅以丰富的创作阐明新儒家的本质,而且通过组织一些讨论班与研讨会(包括在哥伦比亚大学所创办的新儒家研究的地区性讨论会)来为其他学者提供研究新儒家的机会。毋庸讳言,新儒家的思想略显庞杂(《阐明》,第3页),但狄百瑞推动我们应把新儒学视为具有普遍意义的精神。他认为,"新儒家精神在一定程度上提供了向新的体验的开放,并且——特别是明代思想——扩大和延展了对人之所以为人的认识"。(第24页)新的进路使得《阐明》(当然也包括《自我与社会》)与西方其他新儒家研究泾渭分明。

狄百瑞正确地指出,17世纪为新儒学发展的转折点,(第4页)而此转折点的性质还需充分讨论,而《阐明》中的所有论文从不同角度增进了对17世纪中国思想的某些根本性改变的理解。下面我想讨论《阐明》一书在明清智识转变的历史语境下探索而取得的累累硕果,因为在我看来,该书的巨大贡献正在于此领域。

尽管17世纪中国思想的新发展已得到多种解释，但从根本上讲，解决此问题的进路不外两者：一为内在解释，即认为这些发展是从宋明新儒家传统内部孕育而出；二为环境解释，即认为这些发展是对明末清初社会的外在改变所作的回应。而环境解释又可分为两派：一是梁启超与章炳麟所描述的政治派，强调明朝的巨大影响及衰落，尤其是满族对中国思想界的征服；另一是侯外庐所描述的社会经济学派在明清智识转变中觉察到"市民"阶级意识的萌芽，侯认为这是近代中国的早期"启蒙"。

但内部解释与环境解释决不相互排斥。相反，任何想全面考察这场转变的学者都须充分重视这两种进路所导致的多种结果。因为一个简单的历史事实是，这一转变有两个方面：一方面，它从新儒家传统中发展而出；另一方面，它亦折射出晚明政治危机与社会危机的深化。因而在具体的研究中，历史学家们很少会在强调一方面原因时而完全无视另一方面。尽管《阐明》的研究方法在整体上属于内在解释的范畴，但阿特韦尔有关复社的论文研究了当时知识界对历史境况的反应，殊为有见。在对新儒家修养工夫的研究中，狄百瑞对17世纪新儒家的"启蒙"根源作了最全面的分析。可见，这样的内在解释方法不会影响作者对思想的环境方面的敏感性，正如作者所说的：

> 随着对明朝崩溃与日俱增的震惊，以及外族统治对人们自信心的摧残，知识分子对中世儒学的绝望感导致他们更加深刻地质疑传统，并试图在更坚实的基础上对传统进行重建。（第190页）

17世纪思想最显著的变化发生在新儒家的形而上学领域中，成中英在自己的论文中对王夫之（1619—1692）以及其他一些思想家，诸如黄宗羲（1610—1695）、陈确（1604—1677）、李颙（1627—1705）、方以智（1611—1671）、颜元（1635—1704）和李塨（1659—1733）等所提出的理与气以及理与欲的联系作了研究，他讲：

据我们分析,所有这些哲学家都以不同的程度在形而上学与道德哲学两方面以一种反二元论的自然主义框架反对宋明新儒学。在形而上学方面,反二元论的自然主义赞成不确定的实体在本体论上是第一位的,而且不确定的实体在发展上是有内在依据的。在道德方面,它主张理性的实现是与欲望的满足以及自然欲望固有的真与善是密不可分的。(第502页)

成氏指出17世纪新儒学反二元论的自然主义这一普遍倾向,洵为允当。麦穆伦对王夫之思想的深入剖析,进一步证明了成氏的一般性的论断。我完全同意他所提出的"气一元论为王夫之整个哲学体系的构建提供了基础,并使得王氏哲学成为一个自洽的体系"(第437页)。他继而提出,王的一元论观点没有受新儒家理一气、理一欲二元论的束缚,而是进一步取消了新儒家传统中所有其他的二元对立的关系。故在讨论人性时,王氏把"天地之性(或义理之性)"与"气质之性"当作同一事物的两个方面,而前者存在于后者之中。在论及文明的起源与演化时,王夫之认为道产生于器中,并随之变化。在王氏的历史哲学中,理与势同理与气相似,也融为一体。①

然而,这种思想的新趋向在17世纪还未开始。狄百瑞令人信服地指出,明代中期程朱之学的重要思想家罗钦顺(1465—1547)已把朱熹理气二元论转变成了气一元论。此外,罗也挑战了物欲为罪恶根源这一正统观念。② 狄百瑞肯定地指出:

实际上,在17世纪明代的程朱学派中出现了重要的发展,这

① 关于王的历史哲学,参见《王船山学术讨论集》中姚薇元与肖萐父的论文,北京,1965,页285—331。

② 章炳麟在有关汉学的一篇论文中首次注明了这一点,参见他的《国学略说》,香港,1972,页157。

一发展不仅对气的哲学有所贡献，且由此与王阳明学派的对气的着力强调达成了交集。（第200页）

到17世纪初，当“思想在思想家与学派中间自由传播”（第201页）时，像刘宗周（1578—1645）、高攀龙（1562—1626）这些王阳明的修正者及批评者进一步发展了一元论框架，从而为黄宗羲、顾炎武、王夫之这一代人把智识转变引到最后阶段铺平了道路。

正如成中英、麦穆伦与狄百瑞所显示的那样，新儒家形而上学的新趋向不仅源于明代中期，而且突破了程朱学派与陆王学派之间的门派界限。现在我们所面临的问题是，如何解释这一趋向的兴起及其广泛普及性。成氏认为：“尽管有很多文化因素甚至政治因素引发了儒家学者中的这场运动，然而此现象仍能视为新儒学内在的辨证发展。”成此处意为：“儒家思想本质上达到了一致性和完整性的状态，因此在佛学影响下产生的新儒学的弱点可以一览无遗。”（第471—472页）此言确有几分道理，但作为一历史阐释，它仍不够确切。

首先，我认为重要的是要弄清楚新儒学这种抽象的批评在明清转变的历史语境中意味着什么？据我所见，新儒学正经历着一场从清静无为到积极有为这一根本性转变，此洵非虚论。须加以说明的是，从朱熹时代开始，特别是在明代，新儒家已转向内在的自我精神修养，这是由于外在条件不利于道学实践自己的主张。故静坐与玄思冥想尤其成为陈献章（1428—1500）之前明代新儒家的生活特点。毋庸置疑，他们中的许多人已达到了一个很高的自制与自得的精神水准。但也不可否认的是，明代新儒学在整体上是相当虚寂、相当收敛的。王阳明强调“知行合一”哲学，使得新儒学朝着积极有为的方向发展。这促进了晚明思想新趋向的发展，这一新趋向包括气一元论以及狄百瑞所称的强调生活实际与人性的“活力论”（第194—196页）等。然而，王阳明的直接追随者却继续在旧的内倾化的主静框架内发展其“良知”哲学。黄宗羲正确指出，由于王阳明对“良知”的强调或多或少地放在思想收敛这

一点上,故其门徒如罗洪先(1506—1564)、邹守益(1491—1562)以及王畿(1498—1583)都想在"静"或"寂"的方面来发展"良知"思想。①

尤为重要的是,17世纪初重构儒家形而上学预设的运动,是与儒家修养从清静无为到积极有为这一转变齐头并进的。如狄百瑞认为,高攀龙、刘宗周二人把其哲学体系合并成"气一元论、动态的人的本性论、重建沟通主观德性与客观德性的桥梁的努力"。同时,"尽管他们仍要实行静坐,但有一微妙的改变,即德性修养观更偏向于外向,而不把天理或本性视为永不改变的处于静止状态且只能在模范的引导下呈现的内在本质"(第202页)。杜维明分析颜元(1635—1704)的论文也许提供了一个极好的例证。② 在清初思想史中颜元以程朱学派的强烈批判者而知名。在形而上学与道德哲学中,他认为理内在于气中,也内在于人的"气质之性"的"德性"中。在精神修养中他排斥静坐,而代之以他所称的"端坐习恭"。杜指出:

> 从对颜元一生的描述中好像可以看出,他从未怀疑过儒家价值位阶中的自我修养的优先性。甚至在他对程朱学派彻底幻灭以后,他仍信奉自律的僵硬程序。具有讽刺意味的是,他的仪式化的生活方式可以被程朱信徒誉为自控的最好例子。(第523页)

乍一看,确实难以把颜的精神修养与其宋明先辈区别开来。甚至在当时其门徒也问过,其"端坐"与"静坐"是否相同。③ 现在正如狄百瑞所说的,在高攀龙与刘宗周的自我修养中有一"微妙改变",那么颜的"端坐"更应被理解为指向能动性的。杜认为"在道德实践中积极有为"是颜的"主要关注"(第519页),切中肯綮。在对圣贤的界定上,颜氏对习

---

① 黄宗羲:《明儒学案》,《万有文库》本,第2册,页89。

② 杜认为,梁启超1923年所写的关于颜元的论文引起了章炳麟的兴趣(第513页)。此为一误解,章关于颜元的首篇论文《颜学》收在其《訄书》中(写于清末1910年前)。

③ 《颜习斋先生言习录》,《颜李丛书》本,下,6a。

行主义的表达最为精妙。他讲：

> 五帝三王周孔，皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也。①

故他所说的圣人，像黄宗羲有资格成为圣贤的候补一样，以狄百瑞的话说是"行动的人"，"而非静坐的圣人"(第203页)。成氏认为，与王夫之不同，颜并不具有形而上学的倾向，或者说他并不想构建自己的形而上学(第491页)。那么为何要给他一个形而上学的坚实地位呢？合理的解释可能是，在以形而上学为中心的新儒家传统中，只有先进行新的形而上学的合法性论证，才能开始从静坐主义到习行主义的转变。离开王阳明哲学的原始语境，我们可以说，在理、气二元对立的世界中"知行合一"不可能实现。

但是，内部解释的观点又必然引起一深层问题，即如何从新儒学自身的角度来解释从静坐主义到习行主义的转变？这不能简单地归之为外部的刺激，因为分析新儒学对刺激的反应，最终仍能发现某些思想的内核所在。我认为此答案定要从儒家道的本质(当然，包括新儒家的变种)中去寻找。众所周知，从一开始儒家之道就被认为在人类活动的两个重要领域中起作用。传统上道的功能被定义为"内圣外王"。或者如17世纪的新儒家学者邵廷采(1648—1711)所作的尤为清晰的界定："外期经世，内养性情。"②

当10至11世纪新儒学开始时，它就首倡"经世"这一崇高目标。王安石变法的失败经验，在很大程度上把新儒学内倾化地转型为"内圣"之学。③但儒家企图重建世界的冲动一直存在，且跃跃欲试以待更

---

① 《颜习斋先生言习录》，《颜李丛书》本，下，8b。

② 邵廷采：《答蠡吾李恕谷书》，见《思复堂集》，绍兴先正遗书本，7:10b。

③ 参见狄百瑞，*A Reappraisal of Neo-Confucianism*，见芮沃寿(Arthur Wright)主编，*Studies in Chinese Thought*，Chicago，1953，pp.105—106.

好机会的出现。马克思曾经说过“哲学家们仅仅以各种方式解释世界，但真正的任务在于改变世界”。马克思此处当然说的是西方哲学家,就新儒家而言则正好相反。他们通常认为,为了改变世界,真正的任务是把道激活起来。明末政治危机与社会危机的深化,给他们提供了一次行道的机会。鉴于此,17世纪新儒学所发生的从静坐主义到习行主义这一内在根本性的转变,便是水到渠成了。

明末政治与社会已经腐化到了不再可能留有容纳儒家重建理想世界的冲动余地了,结果暴发了大规模的社会运动,如东林运动与复社运动。基于复社的研究,阿特韦尔清楚地显示出,这一文人结社的主要目的是“兴复古学,将使异日者务为有用”(第346页)。阿特韦尔正确指出“复古……不是盲目地、一味地复古”,而是要“创造性地以史为鉴,以解决当下的实际问题”。但由于“古学”的内容主要包括儒家经典,故应注意到,尽管经学研究的水平在明末退化到谷底,复社仍对其质量表现了可贵的关注。[①] 由此观之,复社实步东林之后尘。顾宪成(1550—1612)在为东林党所写的一份声明中,表明“尊经”为四要素之一。[②] 当时复社绰号为“小东林”。[③] 这不仅由于其中的许多成员为东林烈士的后辈或者子孙,而且也由于复社是东林精神上的继承者。东林与复社的区别主要是两党活动于不同时期。

阿特韦尔的研究显示出,像明代其他许多文人社团包括最初的应社一样,复社能吸引大量的追随者是由于加入社团有助于应试者在乡试和会试中取得功名。复社不仅选编八股文出版(与书商合作),而且为其成员专门提供专家水平的八股文点评。复社的成员能够增至3000余人,显然要大大地归功于其科举登第成功的辉煌记录。但帮助举人登第,并非复社创建者的初衷。相反,他们的本意是要向八股注入

① 皮锡瑞:《经学历史》(周予同注),香港,1973,页283—294。可参考钱新祖英译,见《阐明》,页293。

② 容肇祖:《明代思想史》,台北,1966,页291—292。

③ 谢国桢:《明清之际党社运动考》,上海,1934,页148。

新的生命，然后使这种与儒家经学日益相悖的文体得到新生。[1] 他们力复“古学”的中心点是要把经学同八股文的写作真正结合起来。

就拿复社的前身应社为例，该社有一项与科举应试有关的活动，就是把其成员划为五小组，“每一组要对五经中的一经详细研究，然后举行会议、交流信息以及将其研究成果结集付梓”（第 339 页）。张溥（1602—1641）这位应社与复社的创建者明确指出：“应社之始立也，所以志于尊经复古者。”[2] 阿特韦尔说，复社领袖们相信“社会与政治改革依赖于教育的改善”（第 347 页），此言不虚。但可进一步断定，他们也认为教育的改善依赖于把科举系统与张溥所称的“六经的智慧”（第 345 页）创造性地结合起来。确切地说，如果我们把新儒家形而上学当作一种高雅文化时，那么八股文很可能被视为其通俗的副本。新儒家们将其注意力从形而上学转向八股这一事实，生动地展示了晚明思想的新趋向，即狄百瑞所强调的面向“真实生活与当下实际”[3]（第 196 页）。

通过把复社同新儒家所强调的“经世致用”联系起来，阿特韦尔的研究有助于我们进一步理解明清智识转变。尤为要者，我们注意到了 1638 年由陈子龙（1608—1647）与其他学者所编纂的《皇明经世文编》这一鸿篇巨制（第 348 页）。“经世”思想作为儒学枢纽的地位如此突出，以至于这个词可与“内圣”相互换。晚明以来，随着新儒家积极有为思想的兴起，它实际上成为所有思想家所共享的瑰宝。在此意义上，很容易把“经世”误解为清初的一个学派。[4]这种对“经世”（或确切地说是合理地安置世界）的重新强调，也应理解为与智识转变是一个整体，因为它直接从道的新概念中孳乳出来。自宋以降，儒家之道一般在体与用

---

① 商衍鎏：《清代科举考试述略》，北京，1958，页 238—241。

② 前引谢国桢书，页 159。

③ 清初吕留良（1629—1683）也创造性地使用了八股文，使之成为宣传程朱学说的一种普及性工具。见钱穆《中国近三百年学术史》，上海，1937，第 1 册，页 177。

④ 梁启超，*Intellectual Trends in the Ch'ing Period*（《清代学术概论》），徐中约（Emmanuel C. Y. Hsu）译，Harvard University Press，1959，p.84.

的二元对立上受到界定。在明代新儒学中,道之体主要被认为具有道德特征的自足的抽象实体,但此实体产生出无限创造性的功用。故可认为道之用定会蕴涵"经世"思想,至少在理论上如此。然而,由于明代新儒家主要关心的是"怎样成为一圣人",故道之用在实践中仅囿于自身道德修养而未扩充到外在世界。17世纪在强调道之本从内敛型到外向型时,出现了一根本性转变。当顾炎武(1613—1682,复社中的杰出代表)说出"明道"与"救世"时,他显然认为能够经世的儒家之道并不是通过内省察识的形而上本体。① 在别处,他进一步阐述道:"必有济世安民之识,而后可以考古证今。"②故据顾言,社会使用或社会实践是儒家经学中道的本质。事实上,宋明理学中道之体与道之用的二元对立,被作为佛教概念而彻底抛弃。有趣的是,尽管李颙与李塨(1659—1733)在智识方向上迥乎不同,但在体、用二元性并非起源于儒家这一点上达成了共识。③ 李颙完全同意其友顾炎武的观点,他认为如果我们一定要坚持对体、用作区分,那么儒家之体真正存在于"明道"之中,而儒家之用真正存在于"经世"之中。④

我认为,此讨论正好阐明了上引复社的宣言:"兴复古学,将使异日者务为有用。"从内部解释的方法来看,经世思想已内在于新儒家的静坐主义到习行主义的转型之中。16世纪初期,泰州学派的赵贞吉(1508—1576)计划编纂一部名为《经世通》的历史之作。⑤ 该学派中的李贽,也在其综合史学巨制《藏书》中列出了经世之士的传记谱系。⑥稍后,利玛窦的一位朋友冯应京(1555—1606),编纂出二十八卷本《皇明经世实用编》这套百科全书。此书把经世思想带到新儒家意识之中,

① 《顾亭林诗文集》,中华书局,1959,页103。

② 同上,页95。上引梁启超书英译本,p.32.

③ 李颙:《二曲集》,北京,1930,16:7a—9:b;李塨:《恕谷后集》,《颜李丛书》本,13:5a—6a。

④ 《二曲集》,16:8a。顾的答复引用在9a。

⑤ 《明儒学案》第六卷,页100。

⑥ 见《藏书》第13与14章。

因而有着很大的影响。李塨对该书把古代儒学与当代实际相结合这一做法大为赞赏。[1] 由书名还可断定,《皇明经世文编》的编纂极可能受了它的影响。这些事例不仅印证了清初经学研究的兴起可能与晚明经世趋向有部分关联这一现代观点,[2] 而且使我们更确切地把这一趋向的起源追溯到16世纪后半期。

最后,在谈到经世趋向时,不得不提及陈荣捷对清初程朱学派的细微剖析,而这一方面恰恰为当代大多数研究所忽视。陈荣捷通过对李光地(1642—1718)《性理精义》内容与编排的详尽检讨,发现其精神中有"把对实际事物关心置于抽象事物之前"(第561页)的成分。李对"大本"的处理经常被引用,以说明发生了一个从抽象事物到具体事物的清楚转变。更为重要的是,李光地决不是显示发生类似智识转变的唯一一位程朱学者。相反,清初整个程朱学派都朝"经世致用"的方向发展。正如陈荣捷文中所引,程朱学派的杰出领导者陆世仪(1611—1672)说:"六艺古法虽不传,然今人所当学者,正不止六艺。如天文、地理、河渠、兵法之类,皆切于用世,不可不讲。俗儒不知内圣外王之学,徒高谈性命,无补于世,此当世所以来迂拙之诮也。"陈荣捷因而认为"实践精神尚悬而未决"(第564页),这是切中肯綮的。陈荣捷通过扎实的论证指出,就如同新儒家形而上学中的"气"受到重新重视一样,经世的倾向也突破了程朱与陆王的门派藩篱。

17世纪新儒学的智识转变,最终落实到一般所说的清代考证之学,即强调对经文的考释(为了方便,我简单依照倪文孙[David S. Nivison]的观点,称之为清代的考证学)。乍一看,明代理学与清代考证学除了拥有共同的儒家谱系以外,几乎没有什么共同点。正因为如此,清代考证学的兴起被视为对明代理学的一种否定。我在别处已探讨过此问题,并得出结论,从新儒家发展的"内在理路"看,明清思想是具有延

---

① 《恕谷后集》,13:4a。

② 陆保黔(Lu Pao-ch'ien 音译):《论清代经学》,见《历史学报》卷三(1975年2月),页1—22。

续性、而非断裂的。[1] 现在,钱新祖与裴德生通过两个个案的研究,深化了对这一问题的认识。

钱新祖的研究之所以有趣,是因为它把中心任务放在处理"焦竑(1540—1620)作为左翼学者的身份与他作为清代批判性学者的先锋的身份明显相互矛盾"上,更重要的是,这还意味着"只有把阳明心学的左派看成是策源地,清初汉学的勃兴才能得到合乎逻辑的解释"(第276页)。像钱新祖所指出的那样,左翼人士焦竑本质上是一位有着强烈调和倾向的新儒家。他乐意接受释、道二家的思想清楚地显示出,他受了其师罗汝芳(1515—1588,精通释、道二家学说)与其友李贽(在晚明所谓的"三教合一"运动中声名显赫)的影响。作为清代考证学的一位开创者,焦竑是晚明时期提倡用语言学方法来研究儒家经学的最早的一位新儒家,正如钱新祖文中所引,焦竑以为,《诗》应在音训方面来讨论,其余经学应借助于其语言来理解(第292页)。钱得出结论:

> 焦竑用其基本的儒学评判,综合释、道二教道的概念为不可言喻的真理,并在其思想中建立了多元论哲学,再加上高度强调自我独立、思想自主,从而一起在逻辑上导向反抗程朱正统权威,导向了提倡以训诂为解经的方法。他在学术批判上的开拓性深深地根植于泰州学派的哲学。(第296页)

对于上述陈述,我感到有些疑惑。如果作者所提到的"训诂小学"与"学术批判"是指清代考证学(汉学),那么须承认,我看不出这些与焦竑的"多元论哲学"或"泰州学派的哲学"有"逻辑"上的联系。首先,恰好因为"释、道二教道的概念"需要澄清,故清代考证学家们呼吁人们要回到经文本身。其次,在焦竑以前(从王艮到罗汝芳以及李贽),泰州学

[1] Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, new series, XI, nos. 1 and 2 (December, 1975), pp. 105—146. 编按此文已收入本汉译集;《历史与思想》,台北,1976,页87—165;《论戴震与章学诚》,香港,1976。

派中没有任何一位学者对考证学感兴趣。显而易见，焦竑经学考证的哲学进路另有所本。

由于钱新祖的论文两次引用了我的观点，在此我想阐明一下我的立场。首先，在我较早的一篇论文中，我并不像他那样简单地把“智识主义”同程朱学派联系起来，也未把陆王学派等同于“反智识主义”。我所说的是，在新儒家传统中智识主义与反智识主义之间存在着一种张力，这分别源于程朱学派的“道问学”以及陆王学派的“尊德性”。但在新儒家原始语境中，二者是和谐互补的。首先，“尊德性”意味着通过理解我们真正的本性来达到唤醒道德信仰，而这一本性构成了道的伦理本质；其次，“道问学”意味着，在掌握客观知识（被认为拥有一种内在的道德素质）方面的每一次进步，都意味着朝唤醒道德信仰的方向前进了一步。故一般来说，尊德性与道问学可分别理解为新儒学中的伦理要素与智识要素。

为何“道问学”会引起智识主义，这不难理解。但“尊德性”与反智识主义的内在联系则需要作一解释，这种情况是由于以陆王学派为主要代表的一些新儒家认为，人类德性的恢复只依赖于“德性之知”的修养。这种“德性之知”已超过了普通的“闻见之知”，达到了更高领域。这一观点的极端化是以智识之知为自我道德修养的障碍。正因为如此，王阳明的许多第一代弟子便转入到了反智识运动中。[①] 在新儒家历史中，明代是以尊德性为特征的时代，知识对道德修养而言，显然处于从属地位。在明代初期，甚至程朱学派也露出反智识主义的端倪。直到16世纪末与17世纪初，新儒家的钟摆才逐渐摆到并最终稳定在智识主义一边。故当论及“智识主义”与“反智识主义”时，我并未对程朱与陆王二派细加辨析，而是指出在新儒家的理论预设中发生了一次根本性转变，而这种预设对新儒家内部各派均有影响。

其次，并非如钱所言，我没有认为焦竑对考证学感兴趣是源于其

① 关于王阳明学派的反智识主义，见熊十力《十力语要》，台北，1971，4:24a。

"智识主义"(第296页)。我原来的想法是,把焦竑视为一个过渡角色也许更合适,其智识活动处在新儒家从"尊德性"到"道问学"(也可理解为从"反智识主义"到"智识主义")的转变中,具有醒目的象征性。[①]当他在"三教合一"上形成"多元论哲学"思想时,他实际上给"尊德性"时代划上了一个句号。他的这种思想几乎被清初像顾炎武、黄宗羲、王夫之等所有重要的新儒家所排斥。而当他忙于考证实践时,他又迎来了道问学的新时代。从学派的思想观点来看,这种考证实践与恢复人的本然善性毫不相干。焦竑的思想是否前后一致,这属于解释学的任务,但其智识活动既与明代理学不完全一致,亦与清代考证学不完全相同,此点当确定不移。

在同种意义上,焦竑是一个过渡角色;而方以智(1611—1671)的思想与学术,也打上了过渡的烙印。在1644年北京沦陷之前,方基本上完成了其考证方面的不朽之作《通雅》。但生命中的后二十年,很大程度上由于环境的巨变,他成了一个和尚,并转向以他自己的方式宣讲"三教合一"的道义。有证据清楚地显示,方氏思想中的调和成分是有家族渊源的,其外祖父吴应宾是林兆恩(1517—1598)这位"三教宗师"的信徒。[②] 但由于比焦竑晚七十年出生,因而方氏与焦氏的区别显而易见:焦活跃于此过渡期的初期,而方赶上了尾声。这至少部分解释了为何方的考证学在清代受到了普遍欢迎,而其义理之学却很快被忘却。相比之下,焦氏有关新儒家形而上学的论文吸引了读者,其深受欢迎的情形用黄宗羲的话说是"如水赴壑"。[③] 值得注意的是,直到仙逝前,方对考证学的兴趣都一直保留着。裴德生指出"方以智这位僧侣虽然不再继续他自己早年的追求,但也不否定那些工作"(第376页)。但值得进一步引起注意的是,在其僧侣生活中,阻止方氏继续从事考证研究的

① 为了更深入地阐明这二个术语,可参 Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism, pp.137—144.

② 见拙著《方以智晚节考》,香港,1972,页64—65。

③ 《明儒学案》,第7册,第46页。

并非是他的兴趣转移，而是由于书籍匮乏。[1] 再者，作为一佛教僧侣，方一直密切关注着儒学，他在为青原书院撰写的一篇文章中提出“藏理学于经学”。[2] 确实令人匪夷所思的是，方所独立构建出来的这一理论与顾炎武的著名理论“经学即理学”有高度相似之处，几乎堪称孪生兄弟。可见，新儒家的“道问学”运动此时正以何等的气势突飞猛进。

裴德生的研究集中在方以智与耶稣会士传到中国的西学的联系上。但在明清智识转变过程中，把方氏探讨西学的方法与格物问题联系起来更为重要。裴德生指出：“在17世纪发生了一场运动，把知识分子的关注从主流的对格物的解释，转变为后来所谓的清学的解释，方以智是这场运动一部分。”(第369页)他的这一论断是有充分根据的。裴德生仔细比较了王阳明的“格物”观与方以智单独对“物”所作的定义，然后得出结论：

> 一个多世纪前的王阳明，提出与“心中之物”相比，“心外之物”不值得去“格”，现在方氏用“闻见之知”修正了（王阳明）对“物”的界定。（第278页）

更为重要的是，通过对方的个案研究，裴德生成功地确立了明代理学与清代考证学的历史性联系。“方以智不但拨正了格物的方向”，裴德生指出：

> 他还卷进了对致知的再解释的运动之中。他对知识积累的强调与对反省方法的否定，预示着清代考证学的两大特征崭露头角。（第400页）

---

① 方中履（以智之子）曾想在青原山建造一藏书楼，见《青原山志略》，1669，3：33a—35b。
② 同上，“发凡”章，4b。

由是观之,方以智为我们提供了清代儒家智识主义兴起的一个绝佳例子。

我曾在另一篇论文中指出:“从明代到清代的智识转变,是以新儒学的中心由尊德性向道问学转移为主要特征的。”①方以智将格物的方向拨正到指向外在于心灵的世界,也显示了这一重心的转移。此处我们也可引用刘宗周关于“闻见之知”的观点作为另外一例。从王阳明开始,“德性之知”与“闻见之知”的区分已被强调为“闻见之知”与德性无关。对这一极端的反智识主义,刘宗周深为不满,认为这种区分子虚乌有。依他之见,人类的道德意识不仅与其智识本质不相分离,而且在运行上也依赖于此智识本质。② 已故的唐君毅教授正确评述道,相比于王阳明及其弟子,刘氏更加强调经学与史学。明乎此,则像刘宗周这样的德育老师的门下何以能培养出黄宗羲这样的儒家学者便不难理解了。(第 327 页)从内部解释学的观点看,清代经学与史学的成长可能要通过多种方式来解释。前面所述的经世趋向便为其中一种,它把文献考证引入到理学辩论中。但从刘宗周与方以智的情况来看,最根本的改变应该是,儒家精神中长期受到压抑的道问学的传统开始积极地寻求自我表达。从方以智对格物的重新定位可以看出,从尊德性到道问学的转变同从静坐主义到习行主义,以及从内敛型到外向型的新儒家转变,实际上是齐头并进的。

最后,荒木、吴佩怡和格林布赖特对晚明佛教的三篇有价值的研究,也加深了我们对新儒家转变的理解。狄百瑞在序中指出,16 至 17 世纪佛教徒的复活,在很大程度上是对王阳明学派带来的强大刺激的反应,因而能折射出新儒家的趋向。荒木的论文,对从王阳明时代开始佛学与新儒学之间的复杂关系作了清楚的描述。著名高僧藕益智旭(1599—1655)对其大致情况归纳得相当精彩,“佛法的兴衰与儒说的兴

① Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism, p.126.

② 刘宗周:《论语学案》,见《刘子全书》,1824,29:31a。

衰相伴而来"(第 54 页)。这完全证实了晚清杰出的学者沈曾植对这一问题的洞见。[1] 荒木把这个时期佛教徒的信仰特点归纳为"与日常生活紧密联系",佛学与新儒家一样,也经历着从内敛的清静无为到外向的积极有为这样的根本转变。格林布赖特精辟指出,"明末佛教运动的方向,更偏向于积极而不是沉思,更偏向于道德而不是理论,更偏向于入世而不是出世"。作者心目中的大德云栖袾宏(1535—1615)便是一具体例证,他极力强调道德行动而相对忽视教义问题(第 131 页)。甚至在晚明佛教中也能发现与新儒家相对应的经世思想。这在紫柏达观(1544—1604)对用的重新界定上尤为彰显。依达观之见,"用"不再是禅宗的"反应"的消极功能。相反,它"意味着通过启发经验来发现世界的历史真实性"(第 59 页)。像儒家的"道"一样,佛法也在外部世界以一种积极的方式来激活功用。

最为重要的是,我们甚至可以在晚明佛教中捕捉到类似新儒家内部从尊德性到道问学发展的智识主义运动的苗头。吴佩怡指出《楞严经》在明代的广泛普及性,并且提到了袾宏和智旭是该经的著名注释者。吴的研究告诉我们,德清(1546—1623)也有三种此方面的注释之作(第 80 页)。事实上,佛门对《楞严经》的巨大兴趣,只是此时佛学的显著发展的冰山一角。如智旭可能是明代最伟大的佛学家,其著作不少于五十部,总共约有两百卷。其《阅藏知津》是一部综合性的关于佛经注释的目录学著作,至今仍不失为重要的参考之作。

我们知道,禅宗强调从一思想者到另一思想者要靠"不立文字"的直接传授。正像新儒家重返六经一样,晚明时期佛教僧侣也开始产生了关于"文字"的偏激观点。例如,紫柏达观(又名真可)曾相信一个人只有知道怎样"执文字,立文字",方可获得真理。[2] 但五十年后当佛教智识主义取得重大发展时,智旭便开始得出偏激的结论:"与经有一字

① 沈曾植:《海日楼札丛》,上海,1962,页 214。
② 引自《青原山志略》,"发凡"章,5a。

之差,便入异端。"依他之见,真正的教导只存在于经的原文中。若无佛经教义的指引,仅通过玄思冥想是不能获得真理的。也正是因为这样,他才转向了研习《楞严经》以及其他重要经文。①

明代末期全国佛教藏书楼的增多,进一步说明了佛教智识主义的兴起。研究明清佛教史的权威陈垣指出,在佛教界普遍进行着扩建寺庙藏经阁的运动。16世纪末与17世纪初,云南与贵州颇具规模的寺院几乎都拥有一套完整的大藏经。紫柏达观对此运动也贡献颇巨,在很大程度上由于其倡导,整部大藏经首次以普通著作的形式出版,这为收集与阅读提供了极大方便。② 陈垣讲:

> 明季心学盛而考证兴,宗门昌而义学起,人皆知空言面壁,不立语文,不足以相摄也,故儒释之学,同时丕变。问学与德性并重,相反而实相成焉。③

陈垣的上述论断简明扼要,抓住了这一转变的精神实质。

在结论中我们要问,在17世纪智识转变中的早期阶段,大张旗鼓的自我宣传的经世趋向到底发生了什么转折?为何这一智识转变止步于考据学?这两个问题仅依靠智识历史的内部方法,是难以回答的。我在别处说过:

> 道的外在功能"经世"……超越了思想领域,唯有依靠外在因素方能最终解决,而这些外在因素是儒家思想家个体所难以控制的。④

① 释圣严:《明末中国佛教の研究》,东京,1975,页283—286。

② 陈垣:《明季滇黔佛教考》,北京,1962,卷2,特别是页92—96。

③ 同上,页86。

④ Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism, p.120.

我认为，第一个问题与墨子刻(Thomas A. Metzger)所称的“连锁问题”(the problem of linkage，一个值得深入探究的重要思想)紧密相关。[①]关于第二个问题，我只希望学术界对清初颜李学派的命运加以注意。不幸的是，尽管颜元对“实”与“用”极力强调，但由于他在儒家思想的内部世界与政治现实的外部世界中未建立任何“联系”，故重组社会的热情使他无法立足。具有讽刺意味的是，尽管他对“纸墨世界”怀着强烈的反感，但未能成功地阻止其信徒李塨卷入考证之争。只要颜元与李塨声称他们的思想源于孔、孟，那么他们就永远摆脱不了植根于儒家经典内部中的形形色色的哲学问题。此处我们可以看到，除了外力的因素，颜李学派的命运是被他们自己创造的由经世到考证的逻辑所决定的。

林理彰对王士祯诗歌理论的透彻研究，值得文学家与历史学家们密切关注，限于本文的题目，此处我只作简单的评论。在免受现代“有机论”偏见影响的前提下，林理彰在对中国整个诗歌传统进行评估时显示了自己对文化的敏锐感觉。他力图在中国诗学与哲学上建立联系，其论文给新儒学的展开提供了一个新的向度。他认为“悟”在哲学与诗学上本质相同(第256页)，这一点毋庸置疑。三十年前钱钟书也有相似的发现，他在文学批评的现代经典《谈艺录》(显然林理彰未曾寓目)中，引用高攀龙与陆世仪之语来支持此说。[②] 事实上，《谈艺录》广泛讨论了王士祯的诗歌理论，以及他的先驱(包括陆时雍)对“神韵”的使用，这些在林理彰论文中也有所涉及。(第264页，注112)

最后，有趣的是林理彰指出，袁宏道(1568—1610)希望把剧本与传奇小说抬到与唐诗同样高的位置(第237页)。在此方面要引起注意的是，一个世纪以后，刘继庄(1648—1695)甚至更进一步地把剧本、小说与六经进行比较。[③] 而依我之见，对剧本与小说态度上所发生的这种

① *Escape from Predicament, Neo-Confucianism, and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, 1975.

② 钱钟书：《谈艺录》，上海，1948，页115—119。

③ 《广阳杂记》，商务印书馆，1941，页98。

改变,一定要结合17世纪中国智识转变的背景来理解。

(据"Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China", *Journal of the American Oriental Society* 100.2 [1980]: 115—125译出。)

(程嫩生 译)

8. 戴震与朱熹传统(1982年)

在《朱陆》篇以及《书朱陆篇后》中，章学诚(1738—1801)彰显了戴震(1724—1777)与朱熹(1130—1200)的智识联系，并作了原创性的评价。一开始，章氏指出，从智识谱系看，戴较多地继承朱熹的传统，都强调经学为儒家的天职。但戴得益于身处清代考据学的鼎盛时期，故其经学研究方法自然超越朱熹。而戴未意识到自己的智识之源，他不仅在考据学方面訾议朱熹，而且宣称朱学已经过时。[①] 章的批评揭示了历史连续性的内涵：清代考据学与其说是同宋明新儒家传统的一次彻底决裂，毋宁解释为一个内部的发展更为合理。[②]

在本文中，我的考察对象主要是戴震同朱熹传统的智识联系。首先，我明确提出两个问题：一、章认为在清代中期学术史中，戴为朱的真正继承者，这一判断在何种程度上是成立的？二、就新儒家发展的内在逻辑而言，我们又如何解释戴对朱熹哲学系统的批判？

关于第一个问题，确有几个根据来证实章的观点：首先，可以令人注意到的是戴的地理背景，戴出生于安徽南部的徽州，而徽州也为朱熹的出生地。这是一个朱熹传统从未中断的地区，尤其17世纪初由于东

---

① 章学诚：《文史通义》(北京，1956)，页53—59。

② 我在《历史与思想》(台北，1976)页87—156，以及专题研究《论戴震与章学诚》(香港，1976)中得出此论题。值得注意的是，清代"考证"传统的杰出继承者，已故的顾颉刚先生(1893—1980)临终前开始意识到清代考证学与宋学之间的历史延续性。他认为章《朱陆》篇能证实此延续性，故他特别要求我们引起注意。参见其论文《彻底批判"帮史学"，努力作出新贡献》，载《中华文史论丛》(1978年7月)，第七辑，页50—51。

林学术的影响,朱子传统便在当地复活。一般而言,该地的朱熹研究沿着两条路线发展:其一,在《四书章句集注》以及新儒家手册《近思录》(朱熹与吕祖谦[1137—1181]共同编纂)的基础上,对朱熹思想进行再认识;其二,在传统学术领域中,借助清代考据学这一新兴武器,继续朱熹未能完成的儒家三《礼》(《礼记》、《仪礼》、《周礼》)研究。① 众所皆知,戴的学术生涯基本上沿着这二条路线。无疑,戴震早期所接受的地方传统,对他一生同朱熹思想与学术所作的斗争起到了定型的作用。事实上,我们可以在清代找到一些例子来证明一些学者受地方学术传统塑造的影响,如李绂(1673—1750)成为陆象山(1139—1191)的维护者很大程度上与其故乡江西临川有关联;章学诚自我定位为王阳明(1472—1528)后学也是基于他的出生地是在浙东。

其次,戴震的良师益友江永(1681—1762)也出生于徽州,毕生致力于朱学。1742年江永的至今仍具有权威性的《近思录》注本最终定稿。② 1750—1754年戴在江的引导下,在紫阳书院从事经学考证与算学研究。戴的学术经历对其智识视野产生了深远的影响。以良师益友为模范,他相信在儒家经学研究中,既要承袭汉学,也要接受宋学(特别是朱学)。③

第三,清代的考据学运动在很大程度上仍属于"道问学"的朱熹传统。尽管此点尚待深入研究,但可以肯定的是,朱熹"格物致知"理论包含了经学考据。事实上,在用考证恢复经文原貌方面,朱熹堪称一巨擘。在许多方面,朱熹均领先于清代考据学家们。④ 朱熹曾向一位朋

① 钱穆:《中国近三百年学术史》(上海,1937),第1册,页307—312;江藩,《汉学师承记》(《万有文库》本,上海,1931),第2册,页1—4(江永记);江藩:《宋学渊源记》(《万有文库》本),页19(吴慎记与施璜记)。

② 参见陈荣捷关于江对朱熹与吕祖谦评论的札记,*Reflection on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, Wing-tsit Chan(陈荣捷)译(New York,1967),pp.343—344,以及胡适的《戴东原哲学》,载《近代中国学术论丛》(香港,1973),页187。

③ 戴震:《与方希原书》,见《戴震文集》(赵玉新点校)(香港,1974),页143—144。

④ 张舜徽:《中国史论文集》(武汉,1956),特别是页82—91;钱穆:《朱子新学案》(台北,1971)第5册,页191—341。

友吐露，他热衷于耗时的“考证”学。① 我们可以认为，儒家经学中考证的进步与修正是其智识系统的一个内在特点。由此看来，清代学者在继承朱熹义理之学的同时，也应对其进行考证上的批评才合乎逻辑。如清初阎若璩（1636—1704）公开宣称他用汉代考据学维护了宋代义理学；② 戴震对福建的朱熹传统所作的描述，亦与此近似。③ 阎在《四书释地》中订正了朱的一些错误。事实上，这些都可视为以考证形式对朱作了一种微妙的维护。④ 因此，江永与戴震努力对朱熹进行考据化的更新，实为朱熹传统的真实精神。

最后，与章学诚所宣称的相反，戴震在很大程度上意识到自己在智识上受惠于朱子。大概1750年在致是镜（字仲明，1693—1769）的一封信中，戴竭力维护朱熹的“考据学”传统以反对陆王学派的反智识主义，信云：

> 仆闻事于经学，盖有三难：淹博难，识断难，精审难。三者，仆诚不足与于其间。其私自持，暨为书之大概，端在乎是。前之人博闻强识如郑渔仲（郑樵，1104—1162）、杨用修（杨慎，1488—1559）诸君子，著书满家，淹博有之，精审未也。别有略是而谓大道可以径至者，如宋之陆，明之陈（陈献章，1428—1500）、王，废讲习讨论之学，假所谓“尊德性”以美其名，然舍夫“道问学”，而恶可命之“尊德性”乎？⑤

在朱熹、陆九渊之间有名的“尊德性”与“道问学”之争中，戴显然站在朱的立场，如我们所知，朱曾向一位友人叙道，他与陆所强调的“德

① 朱熹：《答孙季和（应时）第二书》，见《朱文公文集》（《四部丛刊》初编缩本），卷五十四，页960。

② 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1册，页232。

③ 戴震：《闽中师友渊源考序》，见《戴震文集》，页158。

④ 江藩：《汉学师承记》，第2册，页58。

⑤ 戴震：《与是仲明论学书》，见《戴震文集》，页141。

性"迥乎不同,他更多地是以"问学"为导向的:

> 大抵子思(前492—前431)以来教人之法惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说,专是尊德性事,而熹平日所论,却是问学上多了。[①]

但陆得知朱此语时,便简单反驳道:"既不知尊德性,焉有所谓道问学。"[②] 毫无疑问,戴在此信中对朱、陆思想作了一些权衡。在上文所引的末一句中,戴显然站在朱的立场上来反驳陆。另外,戴在早期作品中不仅认为程朱学派"理精义明",[③] 而且在考证基础上加以维护。如他严守程颐(1033—1107)与朱熹所校勘过的《大学》定本。[④] 他也付出甚多心血,将朱从《易》的研究困境中解救出来。[⑤]

现在,我开始讨论第二个问题,这个问题比上一个问题更为纷繁复杂。戴震对朱熹的批判有着深层的心理因素,此点我在别处已言及。[⑥] 在本文中,我将用思想史的观点来对此问题单独进行检讨。在章学诚作品的有趣引导下,我们可看到明清时期所发生的从尊德性到道问学的智识转变,此转变最终导致了18世纪儒家智识主义的兴起。[⑦] 戴震对朱熹传统态度上的改变,我认为是对这一转变的有力阐释。

钱穆教授(1895—1996*)认为,1757年戴震与惠栋(1697—1758)初

① 朱熹:《答项平父》,见《朱文公文集》,卷五十四,页962。

② 《语录·上》,见《象山先生全集》(《四库丛刊》初编缩本),卷三十四,页261。

③ 戴震:《经考》(安徽丛书,第六函,1936),卷五,页7a—8a。

④ 戴震:《经考附录》(安徽丛书,第六函,1936),卷四,页21a、页22b—页23a。

⑤ 《经考》,卷1,页3a、页19b;《经考附录》,卷一,页22a。更多细节参见我的《论戴震与章学诚》,页154—164;以及杨向奎的《中国古代社会与古代思想研究》(上海,1964),第二册,页920—922。

⑥ 《论戴震与章学诚》,页83—132。

⑦ 参见我的"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism"和"Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China",编按均已收入本汉译集。

* 编按此文原刊时钱穆先生尚健在,故卒年系这次编译时添加。

晤于扬州，在惠的影响下，戴才对朱熹传统中的义理学进行了批判。[①]一般认为，戴在《孟子字义疏证》中对儒学关键词"理"的再阐释深受惠栋《易微言》的启发。[②]但细读《易微言》便可发现，《易微言》中亦蕴含着智识论者一些其他的初期思想，而这些思想在戴的义理之作中得到了淋漓尽致的发挥。

惠的智识论在强调"积"的思想时，最为清晰。而这种"积"的思想源于儒家智识论的创始者荀子。在《圣学尚积》的开头，他便引用了包括《荀子》在内的一些儒家经典来展示通过日益积累方可获得儒学知识。[③] 这意味着，必须排斥任何以道德直观呈现知识的学习方式，包括《大学章句》这样经过朱熹修订的稳妥版本（moderate version）。[④]惠以同样的方式对"一贯"这一关键词作了新的阐释，他从词源学上论证了"贯"通常义为"积"，故道也是一点一点地累积而成。[⑤] 他更进一步指出，"一"对于孔子仅仅意味着开始，但对于庄子（前 365—前 290?）则意味着结束。在对"一"所作的重新阐释中，宋代新儒家学说遵循的实为道家而非孔子。[⑥] 要引起注意的是，戴震后来对这一点进行了细密的分析。[⑦]

可能受惠栋治学方法的影响，戴为了强调"积"的思想，也从《荀子》中旁征博引。他完全赞同荀子（前 310? —前 230?）"圣可积而

---

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，第 2 册，页 322—324。这次会晤很重要，不仅记录在段玉裁《戴东原先生年谱》中（见《戴震文集》，页 223），而且记录在李斗《扬州画舫录》中（北京，1960），卷十，页 230。

② 胡适：《戴东原的哲学》（上海，1927），页 51—53；杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》II，页 918。据钱穆《中国近三百年学术史》（第 2 册，页 324—327）言，惠《易微言》对戴最后修订《原善》（1766）在方法上产生了巨大影响。《易微言》收于惠《周易述》中。

③ 《惠氏易学·周易述》（台北，1970），第 1 册，页 773—775。

④ James Legge（理雅各）译，*The Great Learning*, in *The Chinese Classics*（Hong Kong, 1960），1, pp. 365—366.

⑤ 《周易述》，页 697。

⑥ 同上，页 703。

⑦ 例见戴震《孟子字义疏证》（北京，1961），页 52—59。

致"的论点。[①] 当然，戴认为"积"是"学识的积累"，其结论便是，道德至善只有通过逐渐扩充智识方可获得，而此智识在本质上与动物有别。[②]

但戴震不像惠栋那样对宋代新儒家学说在本质上作纯破坏性的批判，而是想通过修正与改造来挽救朱熹的智识体系。尽管在某些具体的哲学问题诸如"理"、"欲"等方面与朱子有很大分歧，但他好像永远没有摆脱同程朱传统的智识联系。种种迹象充分表明，他一直反对朱子体系中的几个基本观点。如上所述，在强调儒学中的智识要素——道问学方面，他站在朱的立场上。在这方面，在摆脱程朱传统后，他的立场仍保持不变。在《绪言》中他确实对程朱与陆王传统进行了谴责，但细绎文义便可发现，他在批判此两派时又有所区别。依他之见，二程与朱子的错误仅限于借鉴了佛教的名相，而陆王则援佛入儒，罪不容恕。另外，当在良知本旨上讨论知识时，王阳明实际上与佛、老反智识主义沆瀣一气，完全摒除了闻见之知。[③] 甚至在著名的致彭绍升（字允初，1740—1796）信中（此信写于其死前仅一月左右），戴仍重申此点。[④] 毫无疑问，就儒学智识基础而言，戴仅在程度上有别于程朱学派，而与陆王学派的分歧则是在类别上。

在新儒家哲学极其敏锐、富于战略性的核心领域里，甚至可以看出，戴一生都是朱的信徒。众所皆知，朱知识体系的基石是知先于行的论点，尽管知与行常相互依靠、相互补充。[⑤] 后来王阳明以明代的庸俗化形式与之奋力相抗，直到1509年能够以著名论题"知行合一"来反对

① 《孟子字义疏证》，页31—32。

② 同上，页28—30。

③ 《绪言》下，见《孟子字义疏证》，页121。

④ 《答彭进士允初书》，见《孟子字义疏证》，页161—170。此信的写作日期见段玉裁《戴东原先生年谱》，页240。

⑤ 朱熹思想中的"知"、"行"整个问题太复杂，此处不细谈。简言之，其观点在他《答吴晦叔》中可以找到，《答吴晦叔》云："夫泛论知行之理而就一事之中以观之，则知之为先，行之为后，无可疑者。"见《朱文公文集》，页42，页710。也可参《朱子语类》（台北，1973），第1册，页235—236。为了全面了解此问题，参钱穆《朱子新学案》第二册，页379—405。

为止。[1]戴在此重要问题上坚持朱子之说，他认为所有异端理论都具有两个基本特点：一、他们不是寻求去蔽，而是提倡无欲；[2]二、他们首先不强调知而强调行。[3] 再者，在儒学中知通常先于行，其云：

圣人之言，无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。[4]

需要指出的是，此处“蔽”一词借用于荀子。依据荀子对逻辑结论的推理，戴也认为，去蔽的方法仅为求知。[5]

作为儒家思想家，戴当然要讨论德性问题。在处理此问题时，他通常强调德性的智识基础。他排除了存在一种独立于智识之外的内在的德性知识的可能性。他认为，当人们通过考证而获得知识时，其德性将日益具体化，此点细述如下：

试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非“复其初”；德性资于学问，进而圣智，非“复其初”明矣。[6]

---

① 钱德洪：《阳明先生年谱》，见《王文成公全集》(《四库丛刊》初编缩本)，卷三十二，页910—911。也可参《传习录》，同上，卷一，页58，以及陈荣捷译，*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*(New York，1963)，pp.11—12. 有关此论题的文章太多，此处不一一罗列。最近讨论“知行合一”的英文论著可参 Julia Ching(秦家懿)，*To Acquire Wisdom，The Way of Wang Yang-ming*(New York，1976)，pp.66—69，以及 Tu Wei-ming(杜维明)，*Neo-Confucian Thought in Action，Wang Yang-ming's Youth*(1472—1509)(Berkeley，1976)，Chapter IV.

② 《孟子字义疏证》，页54。关于戴所讨论的“蔽”，参《孟子字义疏证》中的《原善》，页72；英译见 Chung-ying Cheng(成中英)，*Tai Chen's Inquiry into Goodness*(Honolulu，1971)，p.99.

③ 《孟子字义疏证》，页57。

④ 《原善》，页72；*Tai Chen's Inquiry into Goodness*，p.100. 关于戴的思想受惠于荀子，可参钱穆《中国近三百年学术史》，下册，页357—358。

⑤ 《原善》，页74；*Tai Chen's Inquiry into Goodness*，p.107.

⑥ 《孟子字义疏证》，页15。

以这种方式,戴实际上把新儒家学说的智识成分推到了极点。彭绍升一定掌握了戴《孟子字义疏证》中的大多数要点,故他特别指出:"是谓德性不足以尽道,必以学问加之,则德性亦不足尊矣。"[①] 尽管如前面所引,朱熹说他在教学中更多地注意到了"问学",但这样说并不一定意味着他置知识于德性之上。不管新儒家们是否有门户差别,但他们一致同意以"尊德性"为首要、"道问学"为次要。所以,朱子定会这样回答"尊德性"、"道问学"的先后问题:"尊德性"才是终极目标,所有"道问学"的努力都是指向这个方向的。[②] 虽然戴震未公开否认新儒家"尊德性",但在对"尊德性"与"道问学"的联系加以重新界定时,他将德性智识化,最终它成了考证中的一个副现象(epiphenomenon)。换言之,他将程朱传统中的德、知二元论转换成了知一元论。

依据这一转变,我们也更能理解为何戴根本不满程颐、朱熹详于论"敬"而略于论"学"这一做法。[③] 众所周知,此二分法可参照于程朱最有名的公式:"涵养须用敬,进学则在致知。""敬"独存在于道德领域,而"学"则构成它的智识基础。概言之,它们可能与基督教传统中的虔诚与学问相类似。故戴的批评清楚地表明,他对知识扩充感兴趣,而几乎忽视了德性修习。胡适(1891—1962)正确指出,也只有在学问极盛的清中叶才能出现这样的批评。[④]

对儒家"博"与"约"的讨论也充分表明,戴对程朱传统进行了思考。他就《论语》中"一贯"一词的阐释同朱熹展开了争论,[⑤]他认为:

道有上学下达之殊致,学有识其迹与精于道之异趣;"吾道一

① 彭绍升:《与戴东原书》,见《二林居集》(1881),卷三,页18a。

② 事实上,这是王阳明选择朱熹的一些作品来编《朱子晚年定论》的标准,参见《王文成公全书》,卷三,页160—169。

③ 《孟子字义疏证》,页15。

④ 《戴东原的哲学》,页81—82。

⑤ 语出《论语·卫灵公》:"子曰:赐也,女以予为多学而识之者与?对曰:然,非与?曰:非也,予一以贯之。"英译见D.C.Lau(刘殿爵)的新译本,*Confucius*, *The Analects*(Harmondsworth,1979).

以贯之"，言上达之道即下学之道也。"予一以贯之"，不曰"予学"，蒙上省文，言精于道，则心之所通，不假于纷然识其迹也……《论语》曰："多闻阙疑，慎言其余"；"多见阙殆，慎行其余。"又曰："多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。"又曰："我非生而知之者，好古敏以求之者也。"是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心。一事豁然，使无余蕴，更一事而亦如是，久之，必知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！[①]

这一段中有多处重点需引起注意：一、他反对宋代将"道"或"理"作为有不同学术位置的一抽象化实体。依他之见，道与学术在程度上相区别，而在种类上实同。"上达之道即下学之道"一语有力显示出，考证为儒家之道奠定了唯一可靠的基础，这与上述他的知一元论观点吻合无间。二、有趣的是，为了得出此结论，他甚至毫不犹豫地违背考据学的基本规则而求助于一条无文献根据的校勘。他将"予一以贯之"读作"予学（一以贯之）"，这是一种哲学观点，而在考据学意义上实难令人信服。[②]三、在"然闻见不可不广，而务在能明于心"一语中我们发现，他已用独特的观点对"博"与"约"的联系作了新的界定。同章学诚一样，戴震所言之"约"显然已智识化。[③] 但与章的"系统化"或"理论化"不同，戴在知识心理方面来界定"约"。作为一传统考据学家，戴当然深知儒家早期文献中的"约"具有显著的德性含义，意味着"精于道"。为了解决此难题，他机智地区分了两种"约"：与"行"本质上相关联的"约"是修身，与"知"本质上相关联的"约"是启发思想。他认为这两种情况都没有一

① 《孟子字义疏证》，页55。亦可参惠栋《易微言》对"一贯"一词的讨论（《周易述》页697—705）。

② 此为我们所熟知的汉语考证中的"增字解经"。胡适博士也指出，在《原善》脚注中，戴对"格物"一词作了哲学意义上的界定，但并未提供任何佐证。参见《戴东原的哲学》，附录，页28。

③ 章学诚对"约"一词的阐释，可参见拙著《论戴震与章学诚》，页64—65。

个为人所知的抽象化实体。① 理解了此点,他所使用的"修身"一词便决不会与程颐与朱熹所称的"涵养需用敬"相混淆。由于戴整个智识体系不接纳内在的德性(宋明新儒家认为此德性不仅可用人们的本性或思想来鉴定,更重要的是,它只能通过认真的精神修养方可获得),故戴震文中的修身思想所涉及到的儒家德性只不过被理解为个人伦理罢了。此处戴对两种"约"的区分,与顾炎武(1613—1682)判知识与德性为二的作法是一致的。②

最后,我们必须把戴震的智识主义与他对新儒家重要术语"理"的重新阐释联系起来。众所周知,这一建立在考据学坚实基础之上的新阐释是戴震哲学体系的枢纽。应用到人类日常生活中,"理"不再像传统中所认为的那样与"欲"、"情"相对立,而应合理地满足"欲"、适当地引导"情"。③ 现代学者强调戴震有关"理"的理论具有深刻的政治与社会内涵,洵为卓识。但通过研究,我敢断言,戴重新阐释的源头,本质上是对程朱传统中"理"的智识化,这又与章学诚将王阳明的"良知"智识化极为相似。通过《孟子字义疏证》可以看出,他强烈反对把"理"当作一个完全自足的抽象化实体的新儒家正统观念。特别值得一提的是,他对朱子把"理"界定为"如有物焉,得于天而具于心",提出了质疑。据戴分析,我们便从逻辑上推出朱的反智识主义。因为如果"理"为一完全自足的抽象化实体,那么它便不需要任何知识。他认为,这便确切地揭示了为何在佛教与道教中,知识难以容身。从为了恢复人类最初的道德思想或良知而几乎全面排斥智识这一点看,陆象山与王阳明达成了共识。看来,使戴一筹莫展的是,朱把"理"与"气"以及"敬"与"学"分离了开来。戴认为程朱传统大体上追随儒家智识主义的主流,但把"理"作为一个完全自我满足实体的先决条件,使得程颐与朱熹(特别是

① 《孟子字义疏证》,页56。

② 参见拙文"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", p.126.

③ 《孟子字义疏证》,页1—3,页8—10。

朱熹)把“理”从“气”范畴里分离出来,结果把“理”放到了普通知识活动难以达到的境界。因此,为了寻求这个抽象化实体(即所谓的本体,戴认为不存在这样一个实体),他们最终要求助于“敬”这种“先天”的反省方法。结果,它破坏了程朱体系中“德”与“知”(蕴含于“涵养需用敬,进学则在致知”的公式中)的原初均衡。用戴自己的话讲,程朱传统“详于论敬而略于论学”。简言之,戴把“理”的自足视为儒家智识主义中的一个自相矛盾的肿瘤。[①]

为了克服程朱体系内部的不协调性,戴建议把“理”阐释为“条理”。他最终的结论是,“敬”对于“理”的探索毫不相干,“敬”并不能帮助人找到“理”。[②] 站在激进智识主义的立场上,戴震得出这样的结论可能是必然的。既然“理”不再被视为一“得于天而具于心”的自足的抽象化实体,那么不能再通过“敬”这种道德类型的内心想像获得“理”。从实际情况看,戴所述“理”的本质基本上是智识的,只有通过“学”才能发现。通过坚持把“理”训为“条理”,戴震故意将新儒家这一关键概念从超越并赋予万物以形状与意义的先天道德原则转换成万物内在的不变规律或模式。故戴所强调的“事物之理,必就事物剖析至微而后理得”也就不足为怪了。[③] 这一改变至少在两方面强化了儒家智识主义:一、它把儒学中的知识恢复到了应有的中心位置,因为“条理”的发现须先占有剖析至微的客观知识;二、它把渐进主义重建为儒学中的一种导向性的方法论原则,因为如果“理”或“原理”不是内在于心灵,而是客观地存在于外部世界的每个角落,那么对“理”的求索只能是一个循序渐进的过程。

戴将“理”智识化从他对自然与必然所作的重要划分中更能看出。《原善》(写于1766年)云:

---

① 《孟子字义疏证》,页13—20。

② 参见1777年1月14日戴致段玉裁的信,见《戴东原戴子高手札真迹》(影印本)(台北,1956),未标页码。

③ 《孟子字义疏证》,页54。

> 性之欲，其自然之符也；性之德，其归于必然也。归于必然，适全其自然，此之谓自然之极致。[①]

十一年后(1777)，《孟子字义疏证》仍坚持此划分：

> 善，其必然也。性，其自然也。归于必然，适完其自然。此之谓自然之极致。[②]

毫无疑问，戴震所称的"必然"实际上是在强调"理"的道德特征时的一个别称。但此处引出了一些有趣的问题，譬如，为何戴故意用"必然"来替换"理"？为何他须把"必然"同"自然"联系起来，并认为前者是后者的"极致"？从"自然"发展成"必然"又如何可能？

第一个问题不难解决，依他之见，包括朱熹在内的宋代新儒家思想家们认为"理"应理解为"得于天而具于心"的一个实体。但它实际上仅为一个不能独立存在的空洞名称，[③] 戴用必然来替换"理"，显然希望能避开这种误解。就此而言，戴震是一个儒家唯名论者。这便自然引出第二个问题。

与"必然"不同，戴将"自然"界定为包括他所称的"人伦日用"(即现实生活)在内的"实体"，而人类与其他动物共同分享这种现实生活。人类与动物有别是因为人类能独自从"自然"中识别出"必然"，并能把"自然"引到"必然"。然而，由于"必然"为"自然"的"条理"，所以为了引导"人伦日用"而要建立的道德标准，应被视为"自然"的完成而不是破坏。这里的关键是，道德的必然须建立在自然这一坚实基础之上，人们生活中的自然应与必然充分一致。事实上，戴认为当人们像动物那样遵循

① 《原善》，页64；*Tai Chen's Inquiry into Goodness*，p.77.

② 《孟子字义疏证》，页44。

③ 《绪言》上，见《孟子字义疏证》，页97—98。

着自然,他们将会失去自然。[1] 此处我们发现,在必然与自然的联系上,戴同包括朱熹在内的宋代新儒家大师们的观点大相径庭。后者认为,整个自然都被“理”或德性所统治;而前者认为,只有人类中的部分自然才是德性。另外,戴认为必然可理解为自然后的最终模式,此与宋代新儒家们的理解方式有别。关于怎么从自然发展成必然这个问题,戴的回答简单明了:它完全依赖于人们对知识的不断追求。通过考证,人们会逐渐地发掘自然中的必然,从而在知识基础上建立起德性。圣人掌握了必然的完备知识,而这些知识通过六经一代又一代地传下来。[2] 因之,儒家的天职无疑就是经学研究。戴作为儒家智识主义的身份,可能在这里而非思想领域得到了最为清晰的凸现。[3]

在作结论时,我想借助朱熹“格物致知”这一传统观点来作对比分析。我认为,只有通过对比分析,才能把握戴震对朱熹传统智识化的重要性。在《补格物致知传》中,朱熹指出:

> 所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。[4]

我敢断定,当戴提出“然闻见不可不广,而务在能明于心。一事豁然,使

---

① 《绪言》上,见《孟子字义疏证》,页96。

② 《孟子字义疏证》,页82,页147;《题惠定宇先生授经图》,见《戴震文集》,页168。

③ 周辅成:《戴震的哲学》,见《中国近三百年学术思想论集》(香港,1973),IV,页92—94,亦可参 Fung Yu-lan(冯友兰), *A History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde 译(Princeton, 1953), II, pp. 661—663.

④ Wing-tsit Chan(陈荣捷), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, 1963), p. 89; James Legge, *The Chinese Classics*, I, p. 365—366.

无余蕴，更一事而亦如是，久之，必知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉"时，他定会铭记此段文字。在提倡人们须详尽地考察研究一连串事物方面，戴对朱亦步亦趋。但只有决口不提"豁然贯通"时"众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣"的体验，戴才能有意识地把渐进主义的方法论归于逻辑上的结论。戴震的智识主义观点认为，所谓学习的进程达到某一临界点时，人的认识会跃进到"众物之表里精粗无不到"，并且"全体大用无不明矣"的境界，这是不可想象的。戴同朱的决裂，还可通过以下几点来加以阐释。

首先，戴不相信朱所说的存在一个散布于万物之中的单一的"理"。相反，他认为"理"在根本上是一分析性概念。他从词源学上得出，"理"须借助于"分"来理解，不用说，这与他把"理"训为"条理"这一做法相一致。[①] "举理，以见心能区分"；[②] "事必有理，随事不同"。[③] 有鉴于此，我们对理的追求只能为一逐渐的认识过程。朱所描述的"豁然贯通"永远不会达到。

其次，根据戴的分析，朱熹体系亦提出"心者，人之神明具众理而应万事者也"(《孟子集注·尽心上》)，但由于外部世界由万物组成，所以人们大脑须容纳万物之"理"以反映万物。但难题在于，我们能想到这些分离之"理"在人们脑中共同存在吗？为了解决此难题，得进一步认为，大脑中所有的"理"实际上并未分离，而是"理一分殊"。[④] 由此可得出，对"理"的知识的不断追求有时会得到瞬间启发，此时外部世界的万物之"理"在我们心中会显现。[⑤]但戴反对此理论，因为他还是持"(理)如有物焉，得于天而具于心"的立场。戴震认为，人的脑中根本不可能有包罗万象的单一之"理"。将人与动物分开的仅为认知能力，当逐渐用

① 《孟子字义疏证》，页 1，亦可参周辅成在《戴震的哲学》中的分析，页 88—89。
② 《孟子字义疏证》，页 3。
③ 同上，页 54(事必有理，随事不同)。
④ 同上，页 54。
⑤ Fung Yu-lan(冯友兰)，A History of Chinese Philosophy，p.562.

外部世界中的万物知识来滋养自己时，这一能力也便逐渐地由稚嫩走向成熟。因此，尽管在描述长期的"格物"思想历程时，戴所使用的术语与朱极为相似，但他所想形成的思想在根本上是一个精心构建的认识论。有了这种认识论，格物才能应用自如。这种认识论与朱的思想（以完全拥有万物的先天之"理"为标志）显然有别。

最后，虽然朱熹力倡知识扩充，但与戴震比起来，他只不过是一个半智识主义者。对他而言，知识追求只有在"尊德性"的结构中进行才有意义。故他所说的"吾心之全体大用无不明矣"，应在本质上理解为人们对自己内在德性知识的追求。故朱熹决不会以外部世界的客观知识来构建"格物致知"，而戴的情况有些不同，梁启超（1873—1929）认为戴为了求知而求知，此说我不敢苟同。[①]不过，龚自珍（1792—1841）已敏锐地察觉到，清代是一个儒家智识主义（道问学）称霸的时代。[②] 随着清代中期考据学运动的兴起与发展（戴为此运动的首要代言人），新儒家"尊德性"思想实际上已逐渐让位于此运动。结果，戴对德性与知识二者的联系所持的观点与朱迥乎不同。在戴震的哲学体系中，万物之"理"（包括德性）的知识的发展永远不会停止，这是因为他能以考证不断地丰富自己。智识知识与德性知识或"学"与"敬"的传统区分，对戴震而言已毫无意义，因为他认为德性只不过是知识的产物。[③]

（据"Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in Chan Ping-leung, ed., *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library, Studies in Chinese Librarianship, Literature, Language, History and Arts*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1982, pp. 376—392 译出。）

（程嫩生 译）

① 梁启超：《清代学术概论》，英译见 Immanuel C. Y. Hsü 译本（Cambridge Mass, 1959），p.68.

② 《龚自珍全集》（王佩诤校订）（北京，1959），Ⅰ，页 193。

③ Fung Yu-lan（冯友兰），A History of Chinese Philosophy, p.622.

9. 戴震的选择——考证与义理之间(1989年)

在清代中期的思想史中,戴震(1724—1777)拥有两种截然不同的形象——古典考证学家与儒家哲学家。在其生活时代,作为考证学家的戴震得到了学术界的一致认可;而作为哲学家的戴震又为当时学者所蔑视、甚至诋詈。章学诚(1738—1801)对戴的义理之作大为激赏,而戴、章共同的朋友朱筠(1729—1781)与邵晋涵(1743—1796)则不屑一顾。戴震这位哲学家之所以能成为现代智识关注的焦点,在很大程度上归功于章炳麟(1869—1935)、王国维(1877—1927)、刘师培(1884—1919)、梁启超(1873—1929)、胡适(1891—1962)等一些学者。相比之下,戴震考证上的成就得到的更多的是表彰而非严肃的研究,著名的《水经注》校本是一个例外。①

在本文中,我想把义理与考证作为戴震儒学系统中的两个基本要

---

① 现代对戴《水经注》校本的兴趣,主要集中于戴此作是否剽窃了赵一清(1711—1764)《水经注释》这一著名疑案。从1943年起,胡适特地重审这一公案,历时达二十年之久。他搜集大量证据证实了在获得赵手稿之前,戴已取得了校定殿本中的所有重要发现。再者,有人指控戴为掩盖剽窃而假托参校了《永乐大典》,恰恰相反,胡适的研究可以证明戴震在许多地方因袭了《永乐大典》本,甚至错误。此事纷繁复杂,本文不便展开。但有一点仍然是清楚的,这桩通常被利用来反戴的学术公案,仅仅基于某一被曲解的间接的证据。值得注意的是,指控戴剽窃的现代学者孟森与王国维等,无视了戴反对新儒家义理学的观点。每一个总想对戴提出指控的治学严谨的学者,必须充分吸收胡适的成果,方为公允。见 Hu Shih(胡适)," A Note on Ch' üan Tsu-wang, Chao I-Ch' ing and Tai Chen: A Sthdy of Independent Convergnce in Research as Illustrated in Their Works on the Shui-ching chu". 收入 Arthur W. Hummel 编, *Eminent Chinese of the Ch' ing Period* (Washington, D. C.: U.S. Govt. Printing Office, 1944) 2, pp.970—982;以及《胡适手稿》,第1—6册,(台北:胡适纪念馆,1966—1969)。

素来加以考查。我把清代学者所称的“义理”与“考证”,分别译为“philosophy”与“philology”。

本文把重点放在戴震生命中后二十年的思想发展上,在此阶段他被学术界推为考证学运动的杰出领袖。戴震卷入这一运动,不仅对他自身的智识生活,而且对该运动的发展都至关重要。这一运动为戴震的考证学提供了一个坚实基础。有此基础,他的义理大厦才得以最终建立;反过来,通过他对这一运动提供一些必要的义理判断,这一运动才能日趋成熟。

戴震在1754年首次来到北京,他与京师学术界才取得联系就被推为当时考证学的权威。钱大昕《自订年谱》最先记载了戴震是怎样暴得大名的:

> 乾隆十九年甲戌,年二十七岁。是岁移寓横街,撰次《三统历术》四卷。无锡秦文恭公(蕙田),邀予商订《五礼通考》。休宁戴东原初入都,造寓谈竟日,叹其学精博。明日言于文恭公,公即欣然与居士(按:竹汀自称)同车出,亲访之,因为延誉,自是知名海内。①

毫无疑问,发现戴震让钱大昕与秦蕙田二人感到十分兴奋,这不是由于戴震具有卓绝深邃的儒学思想,而是他在清代考证学这一广阔领域中(包括算学、天文学、历史地理学、词源学、音韵学等多方面)取得的重大成就。故当戴震最后接受秦的邀请致力于《五礼通考》时,他承担起了“观象授时”这一部分。②

① 钱大昕:《竹汀居士自订年谱》(香港重印本:中文书店,1974),页12。由于晚年记忆之误,段玉裁在《戴东原先生年谱》中误以为戴在1755年首次去北京。见《戴震文集》(香港:中华书局,1974),页220。细节可参拙著《论戴震与章学诚》(香港:龙门书店,1976),页152—153。

② 《戴东原先生年谱》,页221。

戴震早期作为考证学权威的公众形象,到他去世仍未改变。当他在学术界声誉日隆时,这一形象亦与日俱增地彰显了。1773年被任命为《四库全书》的编纂者时,他还未中进士,显示了戴震在考证学中的领导地位。据段玉裁言,1773—1777年当他致力于此项工程时,分配给他校订的任务主要分为:天文学、算学、历史地理学、词源学、语言学等。[①] 1755年戴震致一位友人的信(《与方希原书》)云"圣人之道在六经",而这一点必须通过义理与考证两方面的分析。汉儒得其制数,失其义理;而宋儒得其义理,失其制数。[②] 弦外之音是,只有吸取二者精髓,祛除二者糟粕,方为尽善尽美。但仍如1754年一样,1777年他仅被北京的学术界推为一古典考证学家。使戴震大为沮丧的是,他从来都未被同伴们视为一儒家思想家。[③]

然而就在此时,戴震不仅在考证上硕果累累,而且在义理上富有成效。1763年前的一段时间,《原善》首先起草,1766年又加以扩充与修订。1769年当创作《绪言》时,他正在山西修一地方史。他在儒家义理方面的加冕之作《孟子字义疏证》,直到死前几月内才完成。另外,现在已发现在1769—1777年中,他修订了《绪言》并将标题改为《孟子私淑录》,《孟子私淑录》后来又并入了定本《孟子字义疏证》中。[④] 戴震出入于考据、义理之间,但唯有前者得到了同行的赏识,而义理上的冒险并没引起注意。1766年当章学诚在北京与朱筠呆在一起时,对此曾有生动描述。章《答邵二云书》云:

当时中朝荐绅负重望者,大兴朱氏、嘉定钱氏实为一时巨擘。其推重戴氏,亦但云训诂名物、六书九数,用功深细而已。

---

① 《戴东原先生年谱》,页236—238。

② 《戴震文集》,页144。

③ 钱穆:《中国近三百年学术史》(上海:商务印书馆,1937)上册,页332。

④ 钱穆:《记钞本戴东原〈孟子私淑录〉》,可参拙著《论戴震与章学诚》,页283—289。戴义理作品演变的不同观点见山井涌《明清思想史の研究》(东京:东京大学出版会,1980),页412—431。

> 及见《原善》诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说似买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。①

我们有理由相信，在首次受挫后，戴震就把此稿置于身边，绝少在师友间传阅自己的义理著作。此点可以从《原善》定本序中看出，他说"藏之家塾，以待能者发之"。1763年他的得意弟子段玉裁抄写《原善》原稿时，好像不知这位大师的一生之中还会有其他两部义理力作——《绪言》与《孟子字义疏证》。②

在致王念孙(1744—1832)的信中，段承认直到1810年才研究《孟子字义疏证》且得其精髓。③ 戴震作为哲学家的隐晦身份，直到18世纪后期才被章学诚更深入地发掘。章是戴义理之学的推崇者，不过他从未接触过戴后期义理之作。因为1790年当章写《书朱陆篇后》时，他仍采用《原善》(很可能为原稿)以及戴代表性思想论"性"的两篇短小篇章。④ 我们有证据证实1776年戴仅向昔日同窗程瑶田(1725—1814)出示《绪言》，1777年向佛教思想家彭绍升(1740—1796)出示了《孟子字义疏证》，而这些都是应他们的请求。⑤ 但要引起注意的是，尽管程、彭二人在义理观点上与戴有别，各有各的思维方式，但都对新儒家义理之学感兴趣。此处我们先打住，来思考两个有趣的问题：一、戴震的考证学与义理学是否有联系？如果是这样，它们又怎样互为联系？二、考证学

---

① 章学诚：《章氏遗书逸篇》，此信可参拙著《论戴震与章学诚》，页309。

② 钱穆：《中国近三百年学术史》上册，页324—328。

③ 刘盼遂：《经韵楼文集补编》(北京：来薰阁，1936)下，页20a。

④ 章学诚：《文史通义》(北京：古籍出版社，1956)，页57。

⑤ 据《戴东原先生年谱》(页223)，1776年程瑶田抄写了《绪言》，据彭绍升致戴震的信(收在《二林居集》[1881年本；台北重印本：石门图书公司，1976]，卷三，第166页)，1777年戴向彭出示了《原善》与《孟子字义疏证》(北京：中华书局，1961)。亦可参《戴东原先生年谱》，页240)。从戴的回答中我们得知，彭首先仅请求看戴的《原善》，他可能一点儿也不知道《孟子字义疏证》，而戴却送给他两个文稿。参《孟子字义疏证》中戴致彭之信，页161。

与义理学对戴震而言,是否同样重要?换言之,戴震是否最终认为其中一个更具有根本性?

第一个问题的答案简单明了。戴震在许多场合径直指出,考证学与义理学不可分割。1777年2月21日致段玉裁的信云:

> 仆自十七岁时有志闻道,谓非求之六经、孔、孟不得;非从事于字义制度名物,无由以通其语言。①

他早在1795年时就说:

> 夫所谓理义,苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学?惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义,然后求之古经。求之古经而遗文垂绝,今古县隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明。②

故对戴而言,考证学是基础,义理学是上层建筑。但戴的考证学内涵又与同伴们有别,清代中期绝大多数学者均埋头于琐碎的考证,而戴震的创举应是系统化考证。

早在1749年戴讲:

> 夫援《尔雅》以释《诗》、《书》,据《诗》、《书》以证《尔雅》。由是旁及先秦以上,凡古籍之存者,综核条贯,而又本之六书、音声,确然于故训之原。③

大约也在此时,在广征博引的《与是仲明论学书》中,他深入地界定了他

① 此信可参拙著《论戴震与章学诚》,页291—293。

② 《戴震文集》,页168。

③ 同上,页44。

的系统化考证："一字之义，当贯群经，本六书，然后为定。"[①]

17世纪的万斯大（1633—1683）认为，儒家古典学术具有统一性，单篇经文若与其他经文分离，便难以被充分理解，故必须把儒家经典当成一紧密联系的系统来看待。[②] 但明显的是，此处万氏仅提倡对经典的系统研究。清代考证学在18世纪中期才臻于全盛，一个世纪后戴震所开创的系统化考证在万氏的时代，还是难以想像的。

戴震系统化考证的精髓是基于一个基本的预设：表达圣人义理思想的语言与先秦典籍的语言是相同的。这种设想到底在何种程度上是正确的，与我们此处所讨论的无关。我想强调的一点是，这一设想提供了一个义理与考证内在统一的方案。像柏林（Isaial Berlin）所说的刺猬一样，戴震也是把"一切事物都联系到一个一贯的中心见解（a single central vision），一个大致自洽而明畅的系统上面去"。不过就戴震的特殊例案而言，他的"中心见解"或"系统"则使他同时卷入两种不同的学术工作——考证与义理。但戴所寻求的不仅是使义理与考证在各自领域中系统化，他还要把儒学中的这两支与儒家"道"的"中心见解"有机地联系起来。这就直接导致第二个问题，即对他主要的智识关注而言，义理与考证哪一个更具有根本性？

我首先想说的是，尽管戴被公认为考证学权威，但他一直渴望成为儒家思想家。我们可以举出这样有力的证据：当每次忙于重要义理之作时，他都深表满意。他曾对段玉裁说："作《原善》首篇成，乐不可言，吃饭亦别有甘味。"[③] 为何他对第一部系统化的义理之作《原善》感到如此兴奋？这不难理解。从早年到仙逝，戴都孜孜于考证学。同时他又竭力超越考证学，以达到对儒家义理的真正理解。他屡次强调指出，考证学仅为一"闻道"[④]方式，并非终极目标。可能在创作《原善》时，

① 《戴震文集》，页140。

② 此根据黄宗羲对王氏观点的概括，见《黄梨州文集》（北京：中华书局，1959），页199。

③ 《戴东原先生年谱》，页226。

④ 例如，可参《戴震文集》，页146；《与某书》，收在《孟子字义疏证》，页173。

他首次经历了由考证得到义理启示时的那种狂喜。

还有一些片言只语，也能反映他创作第二部义理力作时的心理状况。1772年他对程瑶田追忆起1769年在山西着手创作时的情形：

> 壬辰师馆京师朱文正[朱珪]家，自言曩在山西方伯署中伪病者十数日。起而语方伯，我非真病，乃发狂打破宋儒家中《太极图》耳。[①]

戴震的解释非常合乎逻辑。最后一句中"打破宋儒家中《太极图》耳"，是《绪言》这一作品的写照，因为尽管《原善》明显背离了宋儒义理的正统地位，但戴并未同宋儒义理决裂。[②] 正如钱穆所指出的，他在《绪言》中才公开非难宋儒先辈。[③] 但特别要引起注意的是，他在创作《绪言》时经历了一种狂喜的心理状态。这好像清楚地显示，在伪病的"十数日"内，他完全沉浸于此思想之中。《绪言》的实际创作时间可能会更长，因为有证据显示，戴在三年后（1772）仍在修订此作品。[④] 但我们可以断定，《绪言》的主要思想在1769年的"十数日"内已经确定，这些思想后被吸收到《孟子字义疏证》中去。毫不夸张地说，对其义理学思想的形成而言，1769年这一短暂时期至关重要。

再者，戴的追忆亦能透露出其重要的心理状态。其"伪病"、"发狂"以及竭力"打破宋儒家中《太极图》"等所有这些，都是一个巨大的心理波动，"打破宋儒家中《太极图》"一语实际上是说，他同宋儒正式宣战。事实上，戴转向对程、朱传统的批判可追溯于1757年他与惠栋在扬州的初晤。但他对宋儒首先提出批评的文章，到1765年才写成。甚至那

---

① 段玉裁：《经韵楼文集》（经韵楼本，台北再版：大化书局，1977），页54a—b。

② 1778年致段玉裁信中，戴中立（戴震之子）在《原善》标题下注明"驳宋儒"（见《戴东原手札真迹》[台北：中华丛书，1956；未标页码]）。我猜测此论述展示了戴震对《原善》的自我评定，中立可能只是记录了其所听到的父亲晚年之语。

③ 钱穆：《中国近三百年学术史》第1册，页339。

④ 同上，页328—329。

时，其批评也是温和、间接而含蓄的。[①] 四年后，他才公开宣战。鉴于他早期的智识背景，特别是在江永的影响下对程、朱传统的精神支持，“打破宋儒家中《太极图》”的决定无疑是其生命中的一件突破。[②]

戴震在1777年的前几月，才完成义理绝笔之作《孟子字义疏证》。但不幸的是，寿命不永使他未能留下类似《绪言》那样的自述来揭示他在这一杰作上所凝聚的深厚感情。但从致友人信中我们发现，他对此书最为满意。1777年5月30日致段玉裁的信中，他谈到：

> 仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书，此正人心之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰理，而祸斯民，故《疏证》不得不作。[③]

众所周知，《孟子字义疏证》中的最终发现，是在“情”与“欲”方面对“理”作重新界定。这个界定与程、朱把“理”与“情”、“欲”歧分为二，截然相反。他对此发现尤感兴奋，在仙逝（1777年7月1日）前四个月内，他给友人写信不少于五封，这些信均解释了他在儒家思想中取得了重要突破。[④] 毫无疑问，“最大者”的完成给了他智识上的最大满足。

以上分析清楚地显示出：义理学不仅一直占据着其思想，而且占据着他的心灵。相比之下，考证学好像就不能带来较强烈的自我实

① 参《戴震文集》中《题惠定宇先生授经图》，页167—168。1765年戴所写此短文云：“言者辄曰：‘有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。’此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？”显而易见，此用微妙的方式来说明宋儒在经学研究中空凭胸臆而无文献基础。此段同1755年其致方矩的信，形成了鲜明对比，该信云：“圣人之道在六经。汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。”（《戴震文集》，页144）。

② 需要指出的是，大概在决定“打破宋儒家中《太极图》”时，戴对江永的态度发生了显著变化。尽管还不清楚戴是否为江的“受业”弟子，但戴在早年视江为“先生”，而在去世前十年中，戴仅将江当作一老儒。戴震这种心理改变可解释为，他不再认同江氏对程、朱之学的信仰，细节可参拙著《论戴震与章学诚》，页164—178。

③ 见《戴震文集》，亦可参《戴东原先生年谱》，页241。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1册，页330—331。

现感。[1] 当然,这不是说考证学对他不重要。我已指出,戴震的义理学结构是建立在考证学基础之上的。我必须补充说明的是,戴震谋生的绝大多数时间都花在考证工作上。就此而言,戴是一位职业考证学家。然而,事实表明在他最后二十年中他从不允许考证上的职业兴趣干扰他对义理学中心——儒家之道的思考。在1777年2月21日致段玉裁信中,他谈了自己未来的计划:

> 今夏纂修事似可毕,定于七八月间乞假南旋就医,觅一书院糊口,不复出矣。竭数年之力,勒成一书,明孔、孟之道。余力整其从前所订于字学、经学者。[2]

显而易见,要是戴再延寿几年,他定会创作出比《孟子字义疏证》更为杰出的义理之作,所论及的对象不仅仅囿于孟子,连孔子也会囊括于中。再者,最后一句确切地显示出:考证学仅仅成为他智识关注的边缘。这里,戴在义理学与考证学之间作了最后的抉择。[3]

我们知道,戴作为考证学权威的公开形象,与他儒家思想家的自我定位是互相抵牾的。内心世界与学术环境之间存在着矛盾,而学术环境不仅包围着他,而且他也是这一环境中的一分子。不必过分强调戴生活中这种矛盾的重要性。这正如下面所显示的,18世纪中期学术环境的压力激发了一种紧张感,这种紧张感源于戴震直到去世都一直努力去适应环境的忍耐本性。我认为1754年他到北京后的一些学术发展,特别是其表达义理思想的方式的发展,都可以用这种张力来重新阐释。因为两个世纪以来戴震思想意识中的某些死角,虽经众多学者的

---

① 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》(上海:人民出版社,1964),第2册,页929。须指出的是,戴从考证中亦偶尔得到一些欢愉。但此欢愉同其取得义理成就时的欣喜若狂,差距甚远。如见《戴震文集》中致卢文弨信,页61;以及《戴东原先生年谱》,页226。

② 参拙著《论戴震与章学诚》,页292。

③ 此点可参焦循《申戴》之论述,见《雕菰集》(《国学基本丛书》本)第一册,页95。

研究却仍晦暗不明。没有人曾怀疑过，戴震这位考证学权威一生之中所面对的众多心理压力，竟然来自于一群与他亲密无间的考证学家们。让我们首先对这些压力的本质作一检讨。

章学诚《书朱陆篇后》云：

凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。[①]

从前面引用的《答邵二云书》中可以看出，"时人"指朱筠与钱大昕。章在别处特地点出，朱筠曾对戴在义理上的冒险作了严厉批评。[②] 既然朱、钱二位均为当时考据学运动最有号召力的领导者，既然他们一次次地攻击这一冒险，那么很难想象戴震会对此无动于衷，遑论置若罔闻。事实上，戴对此作出了敏锐而积极的反应。不过，这些反应被极为巧妙地掩盖起来，令人难以发觉。下文我想通过对《原善》与《孟子字义疏证》的讨论，来证实此点。

修订与扩充版的《原善》序云：

余始为《原善》之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上、中、下卷。比类合义，灿然端委毕著矣。天人之道，经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远，治经之士，莫能综贯，习所见闻，积非成是，余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾，以待能者发之。[③]

---

① 《文史通义》，页57。

② 章学诚：《章氏遗书补遗》（嘉业堂本），页29a。

③ *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, Chung-ying Cheng（成中英）译（Honolulu: East-West Center Press, 1971），p.65；引用时作了少量变动。

此序提供几条重要线索，可以揭示戴震与其他考证学领袖间微妙而紧张的关系。首先，它告诉读者戴震修订与扩充《原善》初稿的冲动来自于回应那些对他的思想"蔽以异趣"的学者们。戴在文中所谈论的"学者"到底指谁？由于在1763—1766年中，《原善》初稿仅在戴学术朋友这个极为有限的圈子里流传，[①] 而最先对此作品进行批评的人是朱筠与钱大昕，故我们可以断定，戴所述"学者"很可能即是章学诚在《书朱陆篇后》中所提到的"时人"。换言之，当戴撰此序时，他定会想到朱筠与钱大昕。

其次，他对《原善》初稿进行修订与扩充这一行为进一步表明，此次修改为朱、钱二人批评该作为"空说义理"这一动机所驱使。正如戴自己所指出的，此次修改主要是从古文献中旁征博引，以证实其最初的结论。梁启超对此两种版本细作比较后，充分论证了此点。[②] 故我们可看出，戴修订《原善》不必是出于义理上的缘由。他这样做，是为了把义理建立于文献的坚实基础之上的特殊目的。他以一种隐晦而持久的方式，反驳了考证学家们对他的指控——他的义理之作仅为"空说"。

其三，在序的后半部分，戴通过点出考证学家们不能保持圣人系统化的教育观点，从而展开了由防御到进攻的转折。这是刺猬对狐狸所进行的一个典型痛斥，序中"治经之士"一语，显然是指考证学家们。到1769年，他还重申此点。他从积极的角度规劝考证学家们，为了理解儒家之道，在治经时要从考证学中跳出来。[③]

如果戴修改《原善》是出于实证主义的压力，那么此压力同样出现于《孟子字义疏证》的创作中。朱筠再一次卷入其中，使此更为彰显。

---

① 如1766年当段玉裁请求看其《原善》时，戴在信中说，该作被朋友王明借去(参1766年戴致段之信，收于《戴震文集》)。此信显示出，《原善》稿本仅有一始钞本。

② 梁启超：《戴东原著述纂校书目考》，见其《近代中国学术论丛》(香港：中文书店，1973)，页234。

③ 参其《古经解钩沉序》中的最后一句，见《戴震文集》，页146。

朱筠信徒、学术思想史家江藩(1761—1831)云:

> [洪榜,1745—1779]生平学问之道,服膺戴氏。戴氏所作《孟子字义疏证》,当时读者不能通其义,惟榜以为功不在禹下,撰东原氏《行状》,戴《与彭进士尺木[1] 书》,笥河师见之,曰:可不必载,戴氏可传者不在此。榜乃上书辨论,今《行状》不载此书,乃东原子中立删之,非其意也。[2]

为了获得此事实情,需细查洪榜致朱氏之信,今将此信节录如下:

> 以承面谕,以"《状》中所载《答彭进士书》,可不必载。性与天道,不可得闻,[3] 何图更于程、朱之外复有论说乎? 戴氏所可传者不在此"。榜闻命唯唯,惕于尊重,不敢有辞。退念阁下今为学者宗,非漫云尔者。其指大略有三:其一谓程、朱大贤,立身制行卓绝,其所立说,不得复有异同。……其一谓经生贵有家法,汉学自汉,宋学自宋。今既详度数,精训诂,乃可不复涉及性命之旨。返述所短,以掩所长。其一或谓儒生可勉而为,圣贤不可学而至。以彼矻矻稽古守残,谓是渊渊闻道知德,曾无溢美,必有过辞。盖阁下之旨,出是三者。

须指出的是,当朱筠对洪榜提出异议时,朱未作任何解释。因此,上述三个理由是洪所作的猜测。我认为对朱持异议的更合理解释,应为洪信中所列的第二条理由,即汉学家们不应该在宋儒义理之学领域

① 此为彭绍升之号,此信可见《孟子字义疏证》,页161—170。

② 江藩:《汉学师承记》(《万有文库》本)第2册,页324。梁启超在《清代学术概论》中误以朱珪与朱筠为二兄弟。(台湾:中华书局,1970),页31。Emmanuel C. Y. Hsu(徐中约)译,*Liang Ch'i-ch'ao: Intellectual Trends in the Ch'ing Period*(Cambridge, Mass: Harvard U. P., 1959), p.62. 仍沿袭此误。

③ 参考了《论语》中的一段(《公冶长》篇第12章)。弦外之音为孔子从不忙于"空说"。

插一脚。

1777 年戴致彭绍升之信,实际上是《原善》与《孟子字义疏证》中重要论点的一个梗概。前引章学诚文告诉我们,朱从一开始就不满戴在义理上的冒险,他把《原善》与戴其他义理之作蔑为"空说"。显而易见,朱在戴死后并未改变初衷,他笃信给其挚友所做的最后一件重要之事,便是要求洪榜在《行状》中删去此信的片断。从严格的考证学观点来看,他不忍心看到戴震这位杰出考证学家的映像,被"空说义理"这一说法所损害。听任戴震的"空说义理"流传后世,只能让他沦为笑柄。他钦佩戴在经学上的惊人成就。当钱载(1708—1793)痛斥戴的考证之学时,朱筠便抓住每一机会与之力争。①

毫无疑问,洪榜充分意识到朱筠偏激的实证主义。故在此信结尾,他以下列方式为《孟子字义疏证》辩护:

> 夫戴氏论性道莫备于其论《孟子》之书,而所以名其书者,曰:《孟子字义疏证》焉耳。然则非言性命之旨也,训诂而已矣!度数而已矣!

通过说明《孟子字义疏证》的标题是以"训诂"而非义理的方式出现,洪在此时无意中揭示出戴的一个隐衷——一种产生于实证主义压力上的紧张性心理。事实上,戴对其义理力作最终采取用训诂的标题与训诂的形式来表达。唯一有意义的解释是,这是对考证学家们指控他"空说义理"② 所作的一种间接反应。他只是想借此说明,他的考证学是其

① 李慈铭:《越缦堂日记补》(台北:文海出版社,1963),第 13 册(壬集),页 59a。有关更多的细节可参翁方纲《复初斋文集》(台北:文海出版社,1966),第 1 册,页 323—324。

② 胡适在《戴东原的哲学》中,简要论述了戴为何将《绪言》标题改为《孟子字义疏证》(上海:商务印书馆,1927),页 86—87。后文显示,胡的解释是基于对洪榜此信的严重误解。(见拙著《论戴震与章学诚》,页 100—102)。日本学者青木晦藏推测,戴此标题可能受伊藤仁斋(1627—1705)《语孟字义》启发(见青木晦藏《伊藤仁斋与戴东原》,载《斯文》8.1[1926],页 27—28),但无任何证据证明戴曾得到伊藤仁斋之作。

义理学一个必不可少的副产品。这是戴对考证学家们的挑战所作的一个典型反应。在他对《原善》的修订中,我们就已察觉到。

但不幸的是,洪榜的信在现代引起了一个严重的误解,即误解了戴的义理命运与清代中期的智识气候对抗的性质。胡适在对戴采取训诂形式的标题评论中提出,戴之所以这样做,是由于他不得不屈服于程、朱学派的权威之下。胡适痛惜道:"不料当日拥护程、朱的人的反对仍旧是免不了的。"[①] 此处胡可谓完全误解了当日的情形。如上所述,如果戴要屈服于某一权威,那么这种权威只能是汉学。另外,胡在文中说"拥护程、朱的人的反对",实际上是把朱筠当作为程、朱后学,这纯属子虚乌有。

朱筠这位考证学领袖,对中国18世纪汉学的兴起贡献巨大。[②] 据孙星衍(1753—1818)称,他力攻南宋以来的经学研究。他认为此时经学研究特点为:佛学掺入、空洞无实。依他之见,真正的经学研究只能建立在考证这一坚实基础之上。[③] 章学诚——朱筠的信徒,深受其良师益友的影响,对汉代注家在词源学、历算学、度数以及经文意思上的解释亦步亦趋。[④] 发起于1773年的巨大工程——《四库全书》的编纂,在很大程度上得力于他的建议。[⑤]与纪昀(1724—1805)不同的是,他不公开攻击程、朱学派。像这样以考证为导向的学者为了维护程朱学派而去反对戴之义理,好像也不可能。而胡适显然受到了朱的"何图于程、朱之外复有论说乎"一语误导。我觉得朱此语应理解为,既然程、朱义理也为"空说",为何戴还要重蹈覆辙? 作为一

---

① 胡适:《戴东原的哲学》,页86。

② 姚名达:《朱筠年谱》(上海:商务印书馆,1932),序,页2—4。

③ 孙星衍:《笥河先生行状》,见《笥河文集》(《丛书集成》重印本,台北:商务印书馆,1966)卷首,页21b—页22a。

④ 章学诚:《朱先生墓志铭》,见《章氏遗书》(上海:商务印书馆,1936)第3册,页29。

⑤ 郭伯恭:《四库全书纂修考》(上海:商务印书馆,1937),页7—13。有关四库工程中朱筠角色的精彩描述,可参 R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien—Lung Era* (Cambridge, Mass: Harvard U., Council on E. Asian Studies, 1987), chap.3.

偏激的考证学家，朱对戴与程、朱学派的蔑视可谓旗鼓相当。质言之，他也像当时考据学中的其他领袖一样，是一个地地道道的反义理学者。

在此，我们还须对戴震时代中的程、朱学派作一说明。当然，程、朱学说在当时是否处于正统地位，还有待于继续检讨。但为了对程、朱学派的后学作一梳理，我们显然不能对程、朱之学的每位研究者都进行鉴定。肯定会有许多说教者很舒适地在程、朱之学中生活、思考、谈论，如同上教堂做礼拜者并非都为基督教徒一样，这些人亦并非都为程、朱后学。乾隆时期(1736—1795)，程、朱学派显然缺乏一位能干的学术代言人。六十年代初当戴着手创作义理之作时，朱泽沄(1666—1732)与王懋竑(1668—1741)这两位清代朱熹研究的杰出学者已仙逝多年。即使我们把程、朱学派当作官方思想，乾隆时期也并未产生一个政治上可与陆陇其(1630—1693)、熊赐履(1635—1709)、李光地(1642—1718)、张伯行(1652—1725)相匹敌的代言人，① 故戴震时代，程、朱之学已趋势微。②

再者，戴震时代的汉学潮流已如日中天。据袁枚(1716—1797)描述，当时学者均倡汉攻宋，这一学术趋向几乎占据着清朝的每个角落。③ 章学诚之友胡虔(举人，1796)的说法可以证明这一情形，他描述当时学界推崇许慎痛斥朱熹时说："几于万口一声。"④ 在所谓的宋学衰竭得难以为继时，戴披着训诂的面纱来表达义理思想，已经不会对自己构成威胁。此外，从《原善》到《绪言》最后到《孟子字义疏证》，戴对宋学所持的批评可以清楚地看出，其公然挑战伪装(不管伪装如何巧妙)是一个渐进过程。事实上，他想把自己与宋儒

① 此点可参章炳麟《检论》(《章氏丛书》本)卷四，页24b—页25a。

② 只要读江藩的《国朝宋学渊源记》(《粤雅堂丛书》本；台北影印：译文出版社，1965)，便可证实这一观察。

③ 袁牧：《随园诗话》(北京：人民文学出版社，1960，第1册，页49。

④ 胡虔：《广学篇》，转引自钱穆《中国近三百年学术史》第2册，页517。

有别的哲学观点隐瞒起来这一说法，值得怀疑。其《答彭进士允初书》云：

> 虽《原善》所指，加以《孟子字义疏证》，反复辩论，咸与足下之道截然殊致，叩之则不敢不出。今赐书有引为同，有别为异，在仆乃谓尽异，无毫发之同。①

此例极能显示出，戴已断定自己的义理之学与所谓的宋学的义理大相径庭。

1777年仙逝前一月，戴同彭绍升展开了一场学术论争。有证据显示，彭是戴生前有幸读过《孟子字义疏证》的唯一一位学者。如果认为戴震的义理之学在生前曾受到程、朱学派正式挑战的话，那么挑战者便可能是彭绍升，尽管还不能断定彭为程、朱后学。② 对戴义理思想提出批评的其他"时人"受了程、朱思想的影响，这些学者包括姚鼐（1732—1815）、翁方纲（1733—1818）、程晋芳（1718—1784）等。而一旦细查便会发现，这些批评性的片言只语是在戴去世后才出现的。这主要是由于直到1777—1779年，《孟子字义疏证》与《原善》才付梓。③ 上述三位中，可能只有姚就宋儒的义理问题同戴交换了意见，此时他们都在北京。④ 但由于姚服膺戴，甚至于1755年要拜戴为师，故他们之间义理上的切磋根本不可能充分展开。⑤

上文我对宋学在18世纪后半期的一般状况作了简要回顾。多方面证据有力地显示，此时的宋学与汉学迥乎不同，既缺乏领导又缺少生机。难以对戴震生机勃勃的智识主义进行任何有效、有组织的

① 《孟子字义疏证》，页161。

② 《戴东原先生年谱》，页240。但须指出的是，彭与戴辩论时要维护程、朱之学的正统地位，并非借助于佛教观点。彭之信见其文集《二林居集》，卷三，页16b—页19a。

③ 拙著《论戴震与章学诚》，页109—110；以及页130，注第70。

④ 姚鼐：《复蒋松如书》，见《惜抱轩全集》（四部备要本）文集六，页10b。

⑤ 参《戴震文集》中戴致姚的信，页142。

抵抗。程、朱正统性的复活及其对汉学(特别是对戴震)所进行的反击,直到戴去世后的半世纪左右才发生。1824年方东树(1772—1851)在姚鼐的影响下,写了一篇攻击汉学的力作《汉学商兑》,可被视为清代实证主义衰落的开端。1861年1月25日李慈铭在一篇札记中,用一种夸张而感伤的笔调提出,在不到四十年这一短暂时期内,姚鼐把中国从一个博学的世界改变成了一个完全文盲的世界。① 故若程、朱之学为戴生前义理上的劲敌是虚构的话,那么此虚构仅存在于现代历史学家的想象之中。而在19世纪中期,这一情况是真实存在的。

随着义理思想的发展,戴对程、朱正统性的反抗日趋尖锐化。而他同考证学的联系又完全不同,纵观其一生(特别是晚年)可以看出,他对考证学所产生的矛盾心理根深蒂固。一方面,他对于考证学这一广阔领域中稳固形成的多种新技术、新方法成果极有信心。他认为,有了当时一些学术领导者,考证学便成了打开蕴涵着圣人之道的经文这一武库的唯一钥匙。但另一方面,他又不愿强调考证学方法论的重要性。他觉得传统考证学与儒家义理学之间有一条天然联系,满足于考证学本身是把方法误以为终极目标。极为有趣的是,其言行不完全一致,有时甚至说出轻蔑考证学之语。为了深入研究他对考证学所抱的矛盾心理,有必要对其一些口头评论作一检讨。依我之见,这些口头评论比正式作品更能揭示其心理状态。

戴曾对段玉裁云:

> 六书九数等事如轿夫然,所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我,是犹误认轿夫为轿中人也。②

---

① 李慈铭:《越缦堂日记补》,第10册(庚集末),页53a。

② 参《戴东原集》中段玉裁序(《四部丛刊》缩本),页1。

章学诚对此口谈也作过略为不同的描述：

> 余于训诂、声韵、天象、地理四者，如肩舆之隶也；余所明道，则乘舆之大人也；当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳。①

上述两条口头评论意思相同，但重点有别。依段言，戴主要关心自己的智识定位，他不想被视为一考证学家，甚至一考证学巨擘。章认为他用"轿"作类比，用心良苦(表达他对考证学家们的蔑视)。这些考证学家们由于无能或缺乏兴趣或二者兼有，而拒绝"告别对细节的纠缠并且对把握整体无能为力"。②这两个版本的差别，不致引起怀疑。用"轿"作类比可能是戴的喜好，他一定在多数场合都使用过。但由此二例可以看出，其共同点是抑考证之学而扬义理之学。这定会有心理上的深层原因。我敢断定，这一口头评论是为了回应朱筠与钱大昕的挑战。章所言"当世号为通人"，更加证实了我的观点。戴的这两大畏友曾多次批评他"有用精神耗于无用之地"，即是说他在"空说义理"方面白费时光。可以想像，戴可能对此大为恼怒。他认为当时的考证学家们就不能像他一样地认识到，传统考证学与儒家义理学之间存在一种天然联系。因而在愤怒的驱使下，他进行了尖锐的反驳：他们只配当他的轿夫。

上述戴对像朱筠与钱大昕这样的考证学家所作的评论，可被江藩《国朝汉学师承记》中的其他一些言谈所印证。江记录道："戴编修震尝谓人曰：'当代学者，吾以晓徵为第二人。'盖东原毅然以第一人自居"。③ 此处我们须先提一个问题：戴声称其学术超过了钱到底有何根

① 《文史通义》，页57。由于"轿"之类的比喻被段玉裁所证实，故我们认为章学诚作品中有关戴的口谈一般可信。

② 正如 E. Harris Harbison 对 John Colet 所说的，见 *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*(New York: Charles Scribner's, 1956), p.60.

③ 江藩：《汉学师承记》第1册，页49。

据？这一声称显然不是针对博学而发的，戴密微指出“倘以博雅而论，则钱大昕(1728—1804)的成就实在东原与实斋之上”。[①]这在清代学者中基本上已成定论，故我们得在别处寻求合理解释。幸运的是，戴曾向段玉裁作自我评定“学贵精不贵博，吾之学不务博也”[②] 一语，对此问题提供了一条重要线索。

戴震口中的“精”与章学诚所称之“约”或“专家”，意思极为接近。他们在著作中所讨论的这些术语，更多地应从义理学而非考证学的角度去理解。我认为在清代中期的儒学研究中，戴断言钱大昕为第二人而为自己保留第一人位置，所采取的标准偏向于义理学而非考证学。显然在此基础上，已冲破戴震牢笼的章学诚断言：“乾隆年间未尝有其(戴)学识。”[③] 甚至连晚清汉学批判者朱一新(1846—1894)亦认为，若把戴、钱相较，“乾、嘉诸儒，东原、竹汀为巨擘。一精于经，一精于史。竹汀博洽过东原，湛深不逮。”[④] 有趣的是，朱首先的评判是对钱所持的博学标准亦步亦趋，此点戴密微在上文亦言及。[⑤] 但第二次评判中，朱显然又转移到了戴所强调的“精”上。故戴此言所透露的信息只有借助“轿”之类比，才得以充分理解。依戴之见，钱虽博学多识，但永远不会“告别对细节的纠缠并且对把握整体无能为力”，故其为一轿夫。另外，戴为自己安排了当时学术界的头把交椅，是由于其自我界定为一儒家思想家，舒适地成为轿中人。但在深层次意义上，这一评判还不能简单地视为对钱大昕所作的个人批评，其真正意思是考据学永远不能成为儒学的第一义。在戴的眼中，只有义理学才能担当此任，通过它可直

---

① P. Demiéville(戴密微), *Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography*, 见 W. G. Beasley 与 E. G. Pulleyblank 编, *Historians of China and Japan*(Oxford: Oxford U. P., 1961), p. 170, n. 7.

② 《戴东原先生年谱》, 页 248。戴氏常云治学有三难：淹博难、识断难、精审难。(见《戴震文集》页 141, 以及《经考》[安徽丛书本]3, 页 21a)此三者中，他显然认为淹博较容易达到。

③ 《章氏遗书逸篇》。转引自于拙著《论戴震与章学诚》, 页 309。

④ 朱一新：《无邪堂答问》(广雅书局本；台北再版：世界书局, 1963), 第 1 册, 页 36。

⑤ 关于钱大昕所说的淹博在治学中至为重要一语，参其《抱经楼记》，收于《潜研堂文集》(《四部丛刊》初编缩本)21, 页 195—196；亦可参钱穆《钱竹汀学述》，载《故宫文献季刊》2.2(1971 年 3 月), 页 1—11。

接明道。戴再次用极敏锐而又委婉的方式，对考证学家们的挑战作出了回应。

此处，还有一些戴的言谈能揭示他同考证学家们之间的紧张关系，借此我要特别谈到他对程、朱学派的公开攻击。首先，我引用章学诚对戴震生平口谈所作的一个系统分类：

> 大约戴氏生平口谈，约有三种：与中朝显官负重望者，则多依违其说，间出己意，必度其人所可解者，略见锋颖，不肯竟其辞也；与及门之士，则援业解惑实有资益；与钦佩慕名而未能遽受教者，则每为慌惚无据，玄之又玄，使人无可捉摸，则疑天疑命，终莫能定。①

上述三种人可被鉴定，所提及的"中朝显官负重望者"是指朱筠、钱大昕、卢文弨（1717—1796）、秦蕙田与王鸣盛（1722—1798）；"及门之士"指段玉裁与王念孙；戴之"钦佩慕名者"多不胜数，但章此处特别记起的应是冯廷丞与吴颖芳。② 第一种人是当时考证学中的领袖，他们所支持的可能是戴所倡导的对儒家义理进行大规模的重建工作。我敢断定，戴有一些反程、朱言辞，是想要唤起考证同行们的友情。就以章学诚所记载的下面两处言辞为例："自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。"③ "《原善》之书欲希两庑牲牢。"④ 章发现戴震出言狂悖，是很容易理解的，但问题在于，是何心理动机驱使戴震出此放言？章坚持认为戴"心术未醇"未必不对，但他未作充分解释。⑤这就给我们提出了另一问题：为何戴会出现"心术未醇"？我认为戴震

① 《文史通义》，页 59。

② 吴孝琳：《章实斋年谱补正》，见《章实斋先生年谱汇编》（香港：中文书店，1975），页 263—264；以及拙著《论戴震与章学诚》，页 105。

③ 《文史通义》，页 57。

④ 《章氏遗书逸篇》，转引自拙著《论戴震与章学诚》，页 309。

⑤ 《文史通义》，页 57；《章氏遗书逸篇》，转引自拙著《论戴震与章学诚》，页 307。

这一言谈，也是对考证学家们产生心理压力的一种反应，不过这是以另一种方式。如果借助他的"轿"的比喻，那么他要表明的是：考证学非儒学的终极目标，要取代朱熹的孔庙从祀的地位，须把考证学与其新义理学紧密地结合起来。他力图向考证伙伴们表明，他在清代考证学这一坚实基础上从事义理学工作，决不意味着个人的标新立异。他可能反而认为，从事义理学的同时也可以致力于清代考证学这一共同事业，毕竟义理学是清代考据学成果的综合。再者，不在义理学这块战场上取得决定性胜利，汉学派就不要妄想在儒学正统性方面超越宋学派。上文所引戴语好像是说，戴震想要取代儒家殿堂中朱熹的地位。如果这一宏愿能够实现的话，那么其抱负应代表着新儒家正统性的建立，而不仅是个人成就。他特地述及《原善》一作，意味深长。这难道不正是对朱筠与钱大昕二人指控《原善》"空说义理，可以无作"作出了回答吗？

显而易见，戴的这些口谈情绪的成分多于理性。但这可能正好解释了为何章学诚发现戴与当时的一些重要学者达成了共识。值得注意的是，清代中期的考证学运动始于一种几位领导者都怀有的、从不同的角度去反宋(或更确切地说为反程朱)的强烈感情。1754年戴与这一运动取得联系之前，他未与宋学进行争辩，反而受了江永的影响，有时甚至对程、朱传统进行维护。[①] 但1757年在扬州会晤惠栋后，他对宋学的态度发生了巨变——由以前的维护转为痛击。惠氏对把清代考证学运动命名为汉学居功至伟。他从苛刻的考证学角度斥责宋儒不识字。[②] 当他说"宋儒之祸甚于秦灰"时，[③] 这一攻击达到了顶峰。《四库全书》总纂者纪昀，显然是把戴推到反宋运动最前线上的另一位学者。纪反对程、朱之学的策略尤为独特，因为他能从正面与侧面两个方面同时发起进攻。作为《四库全书》总纂者，他在大量的《四

① 拙著《论戴震与章学诚》，页155—157。
② 惠栋：《松崖笔记》(台北：学生书局，1971)，页37。
③ 李集：《鹤征录》(漾葭老屋本)卷三，页12b。

库全书总目提要》中，有条不紊地对宋学进行了痛击；① 作为通俗作家，他创作出大量的寓言故事，以暴露程、朱道学家之伪善。②在传统中国中他确实是一位能同时在高雅文化与通俗文化两个领域，力图削弱宋学影响的唯一一位学者。可以想像，戴的一些反程、朱的口谈可能是纪之翻版。

但此处我须赶紧补充的是，我认为戴的义理之作并非全是故意满足考证伙伴们反宋情绪的一种需要。③ 他同朱熹义理之别名副其实，甚至连爱批评的章学诚对此也笃信不疑。使章心烦的是戴震的作品与口谈的不一致性。章特别担心戴的口谈的消极影响，因为在戴去世后不久，他就听到一些重要学者说："异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽。"④ 后一句引文意思极为明显，它告诉我们戴震对那些渴望获得儒家正统性的考据学家所实行的策略，并非毫无效果。章学诚非常敏锐地察觉到，戴作为一作者与一健谈者之间是不一致的。尽管章绞尽脑汁，但他对戴自我定位为一儒家思想家，以与清代实证主义固有的反义理倾向对抗时所产生的这种紧张性心理，仍然不能理解。只有理解了这种紧张性心理，戴的不一致性就会迎刃而解。

最后，我将通过简要回顾戴的智识发展(集中于他对儒学观点的改变)来结束本文。迄今为止，历史学家一般把戴震的学术生涯划为两个阶段，以 1757 年扬州之行作为分界线。⑤ 但我将其学术发展划为下面三个阶段，而直到他生命的最后十年才臻于全盛。全盛的标志就是在他对儒学结构的讨论，下面我对此作一阐述。

1755 年戴致方矩的信云："古今学问之途，其大致有三：或事于理

---

① 余嘉锡：《四库提要辩证》(香港：中华书局，1974)，第 1 册(序录)，页 54。

② Hummel 主编 *Eminent Chinese* I，p.123.

③ 但钱穆认为戴反程、朱之作(特别是《孟子字义疏证》)是想取悦于纪昀，见钱穆《中国近三百年学术史》上册，页 322。这对戴的评判好像太苛刻。

④ 《章氏遗书逸篇》，转引自拙著《论戴震与章学诚》，页 310。

⑤ 胡适：《戴东原的哲学》，页 24—26；钱穆：《中国近三百年学术史》，上册，页 316—324；以及杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》，第 2 册，页 923。

义，或事于制数，或事于文章。事于文章者，等而末者也。"[①] 就我所知，这是儒学智识活动的三部曲——理义、制数、文章的最初阐述，尽管在戴震之前就有不少学者长期追逐过这三种智识活动。特别值得注意的是，戴对儒学的三支并非等量齐观。可能写于1750年的致郑用牧的信明显地反映了这一点，戴在此信中进一步阐述道："今之博雅能文章、善考核者，皆未志乎闻道。"[②] 此处他对理义的偏袒尤为明显。将这二信联系起来可以看出，在早期智识体系中，他将义理远远置于制数与文章之上。制数远胜于文章，但在义理旁边又显得甚为黯淡。这正解释了为何在给方矩的同一封信中，他毫不犹豫地表扬了宋儒——尽管宋儒失其制数，但得其义理。

第二阶段大概是从1757—1766年，其学术思想主要是考据(制数)学。在此期间，他对段玉裁云："天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。"[③] 在此处可得到两点结论：其一，义理、考核、文章源于各自独立的"源"，这暗示着在逻辑上它们互不关联，这与他早期的观点已然大相径庭。他在致方矩的信中提出：文章在很大程度上首先应与理义相一致的"本"相连，然后还要回归"大本"(道)。其二，他的整个儒学思想在结构上发生了巨变，早期的等级制结构或多或少地被平等结构所代替，他不再声称理义优越于制数与文章。不过，戴震的这一平等主义实际上并不很明显。事实上，通过结构的重新调整，他把制数抬高到了几乎直达道的地位。在1765年他说"故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明"一语，使得儒学中的一合乎逻辑的分支"理义"无容身之地。

读者不必对第二阶段的戴震偏激的考证观点啧啧称怪，因为这一时期他受到了考据学运动深刻的影响。实际上，如此偏激的观点已为当时其他考证学者广泛接受，章学诚云：

① 《戴震文集》，页143。
② 同上，页143。
③ 《戴东原先生年谱》，页246。

> 近人所谓学问，则以《尔雅》名物、六书训故，[1]谓足尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一吷置之。其稍通方者，则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长。[2]

可以看出，章在此文中提出了儒学的两种流行观点。第一种观点显然太过狭隘，戴不会接受；而第二种观点几乎与戴如出一辙，它不仅与上文所引戴之“源”理论相吻合，而且与1766年章、戴初晤后章致章汝楠的信中所提出的观点桴鼓相应。[3] 值得注意的是，尽管此阶段末戴震的义理学工作有了重大进展，但他声称义理学要从程、朱之学中独立出来，直到1769年经历挫折后，他才正式宣布“打破宋儒家中《太极图》”。故这一阶段中他对宋学的批评，主要囿于传统考证学领域。与第一阶段不同，本阶段戴震不再认为程、朱之学至为允当；但又与第三阶段不同，此阶段其义理学系统还未充分建立。可能在此期间，戴震的义理学尚未被人注意。

在生命中的最后十年中，戴震用儒学终极观点对自己漫长的学术发展作出了总结。据段玉裁言，此时戴取消“源”的理论，并对段说：“义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。”[4] 在另一文中，段进一步引用了乃师之语：“熟乎义理，而后能考核、能文章。”[5] 后一语揭示出戴意为“义理即考核、文章二者之源也”。显而易见，此时他又返回原位，强调义理学可直达儒家之道。他好像是说，醉心于缺乏义理之学提供“中心观”的制数与文章之学，只会走上迷途。总之，他好像对义理学又满怀信心。

---

① 此处“六书”理解为“六种文字的构成法”援自 James J. Y. Liu（刘若愚）的解释，参见 James J. Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry*（Chicago: U. of Chicago, 1962）, p.4.

② 《文史通义》，页311。

③ 《章氏遗书》第3册，页314。

④ 《戴东原先生年谱》，页246。

⑤ 《戴东原集》段玉裁序，页1。有关细节见拙著《论戴震与章学诚》，页114—117。

然而,为何他现在又否认义理之"源"? 段玉裁解释道,这是由于存在于六经的"义理"为圣人所创造,其本身便为我们政治、社会以及道德秩序之"源"。[①] 这个解释与戴关于"自然"与"必然"的理论根本上是一致的。也就是说,圣贤时代主要存在于从自然到必然(与"理"同义)这一创造性的转变中。[②] 故戴所强调的人类思想的创造性,最终使他意识到说义理有"源"是荒唐的。

戴震对儒学的总体观在1777年的《与某书》中得到了进一步阐明,今节录如下:

> 治经先考字义,次通文理。志存闻道,必空所依傍。汉儒训诂有师承,亦有时傅会;晋人傅会凿空益多;宋人则恃胸臆为断,故其袭取者多谬,而不谬者在其所弃……宋以来,儒者以己之见硬坐为古贤圣立言之意,而语言文字实未之知。[③]

从根本上讲,这段引文的结构与其第一阶段的结构尤为相似,同时也留下了戴在第二阶段中同宋学以及清代考证学对抗时的印痕。这一结构也是等级制的,义理之学尊贵而制数与文章之学卑贱,但他已不再折衷地认为,汉儒得其制数,失其义理;而宋儒得其义理,失其制数。相反,如同批判宋儒义理一样,此时他亦大肆批评汉儒制数。在追求真理时应空所依傍,成为既是戴智识生活的起点,又是其智识生活的终点。很有象征意义的是,他的这种智识生活以十岁时一个不重要的考证问题开始,[④]又以在

---

① 《戴东原集》段玉裁序,页1。

② 《孟子字义疏证》,页12—13以及页64。英译本参Wing-tsit Chan(陈荣捷),*A Source Book of Chinese Philosophy*(Princeton: Princeton U. P, 1963), pp. 716—717; Cheng, trans., *Inquiry into Goodness*, p.77. 进一步阐述可参拙文, *Tai Chen and the Chu Hsi Tradition*, 编按已收入本汉译集。

③ 《孟子字义疏证》,页173;英译是从徐中约所译 *Intellectual Trends*, p.56. 中改写而成。

④ 戴十岁时曾与一位教师讨论过《大学》,他问道:"此何以知为孔子之言而曾子述之?又何以知为曾子之意而门人记之?"见《戴东原先生年谱》,页216;徐中约译本, *Intellectual Trends*, p.55.

孔子所谓知天命之后五年作出的一个重要的哲学回答而告终。[①]

（据"Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, Third Series, 2.1 [1989]: 79—108 译出。）

（程嫩生 译）

① 据焦循言，戴在去世前不久仅关注义理学而非考证学。见焦氏《雕菰集》，第1册，页95。这一复杂问题的详细讨论，见拙著《论戴震与章学诚》，页118—123。

10. 章学诚对抗戴震*

——18世纪中国智识挑战与回应的研究(1996年)

在现代历史学家的学术评判中,戴震(1724—1777)和章学诚(1738—1801)是18世纪中国两位学界泰斗。[①] 这样的判断应该是恰当的,可能谁都不能撼动当时戴、章两者的地位,包括他们的共同朋友朱筠(1729—1781)、邵晋涵(1742—1796)。在当时,戴震被公认为儒学研究中新考证学运动的卓越领导者,而章氏尽管在学术友人这一小学术圈中被推为一重要的文史学家,但在整个智识领域中,他鲜为人知。由于考证学被确立为18世纪儒学的惟一标准,章之学术地位也就不能望戴震之项背。即使到章的作品已逐渐得到认可的19世纪90年代,他得到的学术评价与戴震仍然相去甚远。例如浙江青年才俊孙宝瑄(1874—1924)在其1894年的日记中仅对章早期的思想表示一点欣赏,而批评了《文史通义》全书在概念与阐释上的狭窄性。相反,当他在1898年中花一周时间研读戴震的文集后,立刻称赏不已。[②]

到了本世纪初,崭新的优秀学术标准逐渐形成,发掘经文中的微言大义的工作得到了无以复加的激赏。由此我们可觉察到晚清从考

---

* 牟复礼(Frederick W. Mote)与裴德生(Willard J. Peterson)阅读了本文初稿,并提出了一些修改建议,在此一并致谢。

① 章炳麟(1869—1935)、梁启超(1873—1929)、胡适(1891—1962)、钱穆(1895—1990)各以自己的方式来宣传这种现代观点。日本的岛田虔次也有相似评价,见《章学诚の位置》,载《东方学报》(1970年3月):页519—530。

② 孙宝瑄:《忘山庐日记》(上海古籍出版社,1983),页24,页207—210。

证学到义理学(或如倪文孙〔David S. Nivison〕的简译从"philology"到"philosophy")这一微妙的学术转变。结果,20世纪初以来戴震的义理学便成为智识界关注的焦点,而其考证学只是得到了表彰而非研究。[①] 这一现代标准的出现,才把章学诚抬到在清代中期儒学中真正应有的地位。

本文打算对戴、章二人的智识联系作一考察,这一联系也许显示了18世纪中国学术团体之间复杂而紧张的关系。从胡适(1891—1962)开始,有一点已成定论:戴震对章早期儒学观点的形成产生了巨大影响。而章氏对戴震的态度,众所周知正如倪文孙所指出的,是"章既钦佩但又排斥戴"。[②]事实上,章在大量的论文与书信中或明或暗地谈到戴震(最后一篇是写于1800年的《浙东学术》)。另外,他不仅激烈地斥责戴震,而且同样也竭尽全力地维护他。章学诚流露出的如此强烈的感情,表明戴震对他的影响定比以前学者所认识的更为深远、更为持久。但这种潜在的认识的出现,与其说是来自于现代解释者的误解,毋宁说是因为章氏一些在20世纪40年代与50年代才被发现的著作尚未得到充分的研究。1985年版的《章学诚遗书》中所收集的一些新材料,表明章氏同戴震在考证学与义理学两方面作了毕生对抗,这迫使我们重新审视章的思想发展。

一、初　晤

首先,我要说明一下章、戴二人初次会晤的情形,倪文孙叙述如下:

朱(筠)要将其弟子(即章)引见给一位老学者戴震,他是一位

① 唯一显著的例外是戴氏的《水经注》校本。参胡适《胡适手稿》,第1—6册(台北:胡适纪念馆,1966—1969)。

② David S. Nivison(倪文孙), *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*, (1738—1801)(Stanford University Press, 1966), p.142.

考证学领袖,但与其他实学的倡导者不同,他对义理之学怀有浓厚的兴趣。章、戴初晤时间可能在1766年,此时戴震正在京师就馆,并准备参加进士考试。①

这是在总结当代学者对章智识生活中的重要事件的研究成果的基础上,倪文孙所提出的一个严密的学术性推测。所幸在上面提到的新材料中,我发现了章描述其与戴震初晤的一封信。在《答邵二云书》中,章学诚说:

丙戌春夏之交,仆因郑诚斋(即虎文,1714—1784)太史之言,往见戴震氏休宁馆舍,询其所学,戴震为粗言崖略,仆即疑郑太史言不足以尽戴震君。时在朱(筠)先生门,得见一时通人,虽大扩生平闻见,而求能深识古人大体,进窥天地之纯,惟戴震氏可与几此。而当时中朝荐绅负重望者,大兴朱氏(筠),嘉定钱氏(大昕),实为一时巨擘。其推重戴震氏,亦但云训诂名物,六书九数,用功深细而已。及见《原善》诸篇,则群惜其有用精神耗于无用之地。仆于当时,力争朱先生前,以谓此说似买椟而还珠。而人微言轻,不足以动诸公之听。足下彼时,周旋嘉定(钱)、大兴(朱)之间,亦未闻有所抉择,折二公言,许为乾隆学者第一人也。②

这封信揭示了初晤时的一些重要事实。首先,它不仅证实了初晤时间为1766年的推测,而且更精确地点出时间为春夏之交;其二,与倪文孙的猜测相反,戴、章之间的介绍人并非朱筠,而是郑虎文。郑结识戴震要比朱早得多,当郑担任新安(戴震的家乡)紫阳书院的山长时,就

① David S. Nivison(倪文孙), *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*, (1738—1801) (Stanford University Press, 1966), 页32—33。

② 《章学诚遗书》(北京:文物出版社,1985),页645。

已认识了戴震;[1] 其三,现代学者一般认为,戴、章初晤时,章就完全折服于戴震严密精湛的考证学。如今通过此信,我们便可知晓戴震的义理学也在章氏心灵中打下了一个深深的烙印,下文我将深入探讨这一非常重要的细节;其四,在其《书朱陆篇后》中,章痛惜"时人"只钦佩戴震的考证学成就,而未能把握戴震对儒家哲学的贡献这一精髓。然而,"时人"究竟指谁语焉未详。不过从此信可清楚地看出,当他写信时,心中念念不忘的是他高度景仰的业师朱筠和著名学者钱大昕。因而,这封信给我们提供了一条极为重要的线索:戴震的内心紧张性源于对义理学与考证学二者的选择。[2]

1766年初晤戴震后不久,章学诚向章汝楠回顾了他们之间交谈的部分内容,章曰:

> 往仆以读书当得大意,又少年气锐,专务涉猎,四部九流,泛览不见涯涘,好立议论,高而不切,攻排训诂,驰鹜空虚,盖未尝不惘然自喜,以为得之。独怪休宁戴震东原,振臂而呼曰:"今之学者,毋论学问文章,先坐不曾识字。"仆骇其说。就而问之,则曰:"予弗能究先天后天,河洛精蕴,即不敢读元亨利贞;弗能知星躔岁差,天象地表,即不敢读'钦若'、'敬授'……我辈于四书一经,正乃未尝开卷卒业。可为惭惕!可为寒心![3]

仅据此信,自然会令人想到(过去学者实已想到)章、戴震初晤时的谈话仅限于考证方面。但上文所引致邵晋涵之信则表明,他们的谈话必定转到了儒家义理学方面。为此我能提供两个理由:其一,在与章学诚初晤时,郑虎文定像其他任何人一样,极力赞扬戴震的考证学成就。

① 参《清史列传》,王钟翰标点(北京:中华书局,1987),8:5888—5889。

② Yu Ying-shih(余英时), *Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology*, Asia Major, 3d. ser., 2, pt. 1(1989):79—108. 编按已收入本汉译集。

③ 《章学诚遗书》,页224;英译参前引倪文孙著作,页33。

那么为什么章发现郑之言“不足以尽戴震君”呢？只有一个可能，就是章在谈话中惊喜地发现，戴震不仅是传统考证学家，而且是儒家思想家。其二，会晤之后，章开始维护戴震义理之作（特别是《原善》），而反驳了朱筠与钱大昕的攻击。这证明，《原善》在二者谈话中必定被提起过，甚至可能被讨论过。恰巧在1766年初，戴震刚刚完成了对《原善》的校订和扩充。戴震对在儒家义理学上所取得的新成就尤感兴奋，以至于当弟子段玉裁（1735—1815）赶到北京时，他告诉段的第一件事即为此。[①] 几乎可以确信，当戴震向章略述自己学术著作时，他提及了《原善》。

这又引出一个深层次问题：为什么章学诚在这次正式会晤中要不惮其烦地去尊敬戴震？众所周知，章学诚性格内向，甚至有时近于怪僻。精心准备并且主动拜会一位完全陌生的人，对他而言，确实是一件异常严肃之事。会晤一位如此著名的学者的最初动机，不可能出于一种简单的好奇，更不必说虚荣心。我认为，此时章对于自己所追求的学问，正经历着一种自我怀疑的阶段。倪文孙已简洁地概括出章对两种学者所作的一般区别，即：

> 智识的趋向各不相同。从最宽泛的意义上说，有些学者善于以直觉把握对象的核心，遂能得其大体；而有些学者只对事实的细节感兴趣。[②]

这几乎就是柏林（Isaiah Berlin）分辨刺猬与狐狸的中国翻版。根据其自我分析，章属于第一种类型，或以柏林的术语来说，是一只刺猬。少时起他便对事物大意极感兴趣，而不关心于文献细节。此点在1791年所作的《家书三》中已显示出来：

---

① 段玉裁：《戴氏东原先生年谱》，见《戴震文集》（赵玉新点校）（香港：中华书局，1974），页228；钱穆：《中国近三百年学术史》，（上海，商务印书馆，1937），1：326—327。

② 倪文孙，前引，页156。

> 吾读古人文字，高明有余，沉潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。[①]

但1765年当他到北京向朱筠请教时，这个刺猬的观点便受到了严肃挑战。此点在1766年致章汝楠的信中便可窥见端倪：

> 近从朱先生游，亦言甚恶轻隽后生，枵腹空谈义理，故凡所指授，皆欲学者先求征实，后议扩充。[②]

18世纪中期的北京，可谓是实证主义运动的中心。考证学家们被界定为狐狸，或是由于智识倾向所致，或是由于此运动所产生的压力。我认为此"实证主义"在章的时代，是指考证学的偏激倡导者广泛认为考证方法本身能发现久藏于儒家以前以及儒家文献中的道。1765年章氏加入朱筠的学术圈之后，便直接受到实证主义的巨大影响。就像一个一直走自己路的刺猬，忽然处于考证学的狐狸们的包围之中，他难免会有点缺乏自信。我敢武断地认为，极有可能是这种自我怀疑的心理，促使他和戴震进行了此次正式会晤。

再现了初晤前夕戴震、章二人的心理状况后，那么他们之间的谈话在考证与义理之间反复，就不足为奇了。关于他们的初晤的另外一个问题是，此次会晤对章氏意味着什么？我认为在章智识生活中的关键时刻，与戴震的会面具有双重意义。这次会晤给章带来的既是挑战又是欣慰。挑战（章氏已经感受到的）是在考证学方面，而欣慰本质上是在义理学方面，但二者又是相互关联的。可能不久后章就会发觉，戴震的终极目标不在于考证学。相反，戴震一直都是一只

① 《章学诚遗书》（"家书三"），页92。
② 《章学诚遗书》，页224。

典型的刺猬,寻求"知一大事"——儒家之道,并且置义理学于考证学这一坚实基础之上。为了以一种不同的方式来处理它,戴震像章学诚一样也寻求抓住对象的核心,特别是把每个对象同一中心主题联系起来。对在以后二十年中仍追求智识上自我界定的章而言,这一发现定会是个重要启示。他从戴震一人就能够看到考证学与义理学之间的内在联系。在儒家智识主义时代,一个值得追寻的真正的义理思想,只能是建立在考证学这一坚实基础之上。这可能显示至少在一段时间内,章为何笃信考证学的重要性。但章学诚感到欣慰的是,他看到了一个振奋人心的榜样戴震,这个榜样给自己的治学生涯指明了正确的方向。不过章学诚的当务之急,是要如何应对我们下文要谈到的考据的挑战。

二、寻找智识基础

为了理解章学诚所面对的"考据的挑战"这一本质,我们需要对不同于前代的清代智识模式的一般情况有所了解。儒家思想家龚自珍(1792—1841)敏锐地察觉到了本朝与前朝的差别:

> 孔门之道,尊德性,道问学,二大端而已矣。二端之初,不相非而相用,祈同所归;识其初,又总其归,代不数人,或数代一人,其余则规世运为法。入我朝,儒术博矣,然其运实为道问学。①

为了得到一个较好的英语术语起见,我选择称"道问学"为"Confucian intellectualism(儒家智识主义)",对道问学的兴起所带来的明清中国思想史的转变我已作过解释,正如龚自珍和清代其他学者所清楚意

① 《龚自珍全集》(王佩诤校)(上海:中华书局,1961),1:193。

识到的，这一转变是从尊德性向道问学过渡。[1] 在尊德性的主要模式下，儒家的程朱、陆王二学派主要通过形而上的思考来阐明古圣人的道德原则。至于通过考证来阐明经文，则至多被认为是边缘性的，在最坏的情况下还将阻碍人们对道的追求。但程朱、陆王二学派之间形而上的思考的争论，最终导致了双方在16世纪都回到了文献考证之中。王阳明（1472—1529）要努力恢复所谓的"《大学》古本"，这在17世纪引发了一系列的回归经典文献的考证实践。站在程朱立场上的罗钦顺（1465—1547）也提倡"回到本源"以作为解决义理之争的方法。如为了维护程朱"性即理"的理论而反对陆象山"心即理"的理论，罗从《易》与《孟子》中引用了好几段来证实自己的观点，并且得出结论："故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。"[2] 晚明时期的一些儒者已深深感到，为了支撑他们的哲学观点必须取证于经书。这样便一步步地把儒家学说从内部推向了一个新的方向，它引起了17世纪中期思想结构从尊德性到道问学的根本性改变。在建立儒家经学研究的新范例方面，顾炎武（1613—1682）比其他任何人贡献大，这点从18世纪开始便已成共识。其最著名的言论"经学即理学"便是整个清代儒学中的一根本观念。一旦注意力转移到经文，那么考证学（特别包括词源学、音韵学、古文字学以及文献批评）便开始成为儒学中的一枢纽角色。清代文献学家们（几乎无一例外）认为，考证学本身能向我们提供古圣所创的思想与制度世界的钥匙。戴震曾有力地阐述了这一点：

惟空凭胸臆，卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之

---

① Yu Ying-shih（余英时），*Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism*, Tsing Hua Journal of Chinese studies, n. s., 11, nos. 1—2 (December, 1975): 105—144. 编按已收入本汉译集。

② 罗钦顺：《困知记》，《丛书集成》本，页13。英译见 Irene Bloom, *Knowledge Painfully Acquired* (New York: Columbia University Press, 1987), p. 144—145. 但我把 Bloom 的 without reference to the classics 改为 without seeking evidence in the classics，因为这样更贴近取证于经书的字面意思。

古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明。①

由于章氏赞同清代儒学的智识预设，所以他对戴震考据学挑战的最初反应不是抵制，而是震惊与惭愧。上文所引章氏1766年致章汝楠之信，已清楚地显示了这一点。但七年后（即1773年）章、戴再会时，章看上去不仅从最初的震惊中彻底恢复过来，且如倪文孙所描述的，已开始“在历史文学方面别出心裁”。② 两位学者当年曾谋面两次，地点先后为宁波与杭州。简要回顾这两次相遇，将有力揭示章在儒学中的自我定位的程度及其在1766年初晤戴震后重新获得的自信。

据章学诚说，就宁波地方志的编写工作问题，他在宁波同戴震展开了一场激烈的舌战。戴震认为编写地方志的重心，是详尽而精确地描述行政区划（即县、府、省）的地理沿革（特别是疆域边界）。由于戴震强调地方志的历史性发展到了某个极端程度，在刚刚完成的两部地方志中，他否定了佛、道人士在传记体中的地位，只把他们当作道观或佛寺的附录。而站在自己的立场上，章学诚认为地方志的真正作用是要保存好地方上的“文献”。“文献”不仅与当时相关，而且有实际用途。以司马迁《史记》为一有力事例，他辩论道，历史的本质是要更关注近代，而非遥远的过去。章认为历史地理的重要性仅仅是为了研究地方的古迹。由此章学诚开始得出结论：尽管戴震经术淹贯，但在历史学领域他根本是一外行。③ 显然，地方志之争反映出这样的差别：戴震是以考证学为中心的文献学家，而章则是具有现代思想的历史学家。从戴震的实例中不难看出，为了编纂地方志，他把考证学方法应用到了古典历史地理学——《水经注》的研究上。④ 作

① 《戴震文集》，页168。

② 倪文孙，前引，页47。

③ 《章学诚遗书》，页128。

④ 参戴氏《汾州府志》的“例言”，收于《戴震全集》，北京：清华大学出版社，1991，1:489。

为一个伟大的文献学家，戴震并不懂得历史学；而章学诚不仅倡导历史学的独立性，而且把历史学抬高到了可与经学相颉颃的地位。我在后文将展开论述这个重要的观点。

在杭州，章氏还无意中听到了戴震对郑樵（1104—1160）《通志》的严厉批评。戴震从严格的考证学角度，发现《通志》瑕疵满目，特别是在天文学部分。尽管章此时保持沉默，但他对戴震深致不满。后来他写了一些为郑樵辩护的文字，他在文中提出，作为历史综合性的《通志》在“弘纲”方面以及对中国历史学的“义”的把握方面，均可堪称杰作。在考证上对这部不朽之作吹毛求疵，乃是误解了这部著作的主要目的。[①]此处我们遇到了西方解释学所提到的问题。作为分析主义方法论者，戴震与清代其他考证学家们好像认为，在理解和阐释过程中，一个人只有理解其部分，然后才能抓住其大体。而作为整体主义方法论者，章学诚强调，理解整体为理解部分的先决条件。这便成为章学诚对戴震不满的一个根本原因，章在后期作品中对此作了进一步的阐发。[②]

因而1773年的两次会晤说明，章学诚同戴震的偏激考证所进行的智识斗争，最终有了结果。与第一次交谈不同，章不再是一个被动的倾听者。相反，他能用来自自己的智识基础——历史学的观点，一一反驳戴震。让我们来看看他是怎样建立与发展其智识基础的。

在道问学的时代，章是一位整体论者。像当时的文献学家一样，他为成为学者的知识分子理想而努力，以与儒者的称号相称。但其智识倾向是历史学的，而非经学的。从其自述中可以看出，自少年起他在历史学方面就具有一种才质，而在传统考证学上却没一点儿才能。[③]1766年同戴震所进行的首次长谈，在两个重要方面有助于塑造他的学术生涯：一、他强烈意识到，如果不能首先符合智识主义者对经验（特别是文献）学问的基本要求，那么一个人在儒学的任何方面都不能赞一

① 《章学诚遗书》，页37。

② 《章学诚遗书》，页337—338；倪文孙，前引，页188。

③ 《章学诚遗书》（“家书六”），页93。

词。就章学诚的例子而言，毋庸赘言，历史学就是他的经验学问。二、章学诚在戴震考证学从属于义理学的论断的巨大鼓舞下，通过广泛研读大量文献，开始形成自己的文史理论。结果产生了两大力作《文史通义》与《校雠通义》，这两部著作的起源可以追溯到 1772 年，[①] 其联系可用一词概括——井然有序。

倪文孙指出，"文史"一词既有字面意思（"文学艺术与史学作品"），也有特指（"文学与史学批评"），这两重意义被文献学家因袭使用。另一方面，对章而言，校雠"是一种针对书籍以及关于这些书籍所从属的传统的书籍的大跨度研究，在某种程度上也是一种批评与解释兼备的研究"。[②] 此外，倪文孙还这样评述《校雠通义》：

> 这是一件理论性的工作——显然是文献学中不可或缺的主题。换言之，它是一部书中之书，讲述如何分析群书，并为之编目。而分析与编写目录是通过比较文献以确定著作的真伪、作者以及完整性问题。不仅如此，通过编目和校雠，该书还以一种紧密和自洽的形式完成了对章学诚历史哲学、文学批评的根本观点的呈现，这是章学诚在那时形成的哲学立场的一种基本声明。[③]

这段话对《校雠通义》作了精确的描述，但这里出现了一个有趣的问题，即我们怎样对章的校雠与文史划分畛域？在思考此问题的过程中，我偶然得到了一个惊人的发现。由于整个事件太复杂，故此处我不便展开，只能简略汇报我的发现。

大多数学者普遍同意章学诚是在 1772 年开始创作《文史通义》的。由于得到了 1772 - 1773 年章致友人之信强有力的佐证，因此似乎没有理由怀疑这个时间。首先还是让我引用其中的几封信，1772 年致朱棻

① 倪文孙，前引，页 41。
② 同上，页 41—43。
③ 同上，页 56。

元(1727—1782)的信中,章首次提到了《文史通义》:

是以出都以来,颇事著述。斟酌艺林,作为《文史通义》。书虽未成,大指已见。辛楣先生候牍所录内篇三首,并以附呈。①

接着,在1773年致严冬友的信中他又说:

思敛精神为校雠之学。上探班、刘,溯源官、礼,下该《雕龙》、《史通》。甄别名实,品藻流别,为《文史通义》一书。②

显而易见,这两封信都言及同一件事,只不过第二封信更为详尽罢了。如果我们相信他的话,那么他早期提及的《文史通义》便与今本《文史通义》截然有别。确切地说,这个《文史通义》完全符合对《校雠通义》的描述,或者正如倪文孙所说的"它是一部书中之书",故合理的解释应是,章此时以《文史通义》为标题写出的初稿,后来成为《校雠通义》的一部分。而《校雠通义》这个标题可能到1779年才具体确定。在1774年他所写的《和州志隅自叙》中,这个观点便得到了更进一步地证实,《和州志隅自叙》云:

《通义》示人,而人犹疑信参之,盖空言不及征诸实事也。《志隅》二十篇,略示推行之一端。能反其隅,《通义》非迂言可也。③

显而易见的是,如果他这里提及的《文史通义》与现存的《文史通义》有联系,那就有点不可理喻了。盖今本《文史通义》中的理论原则是不可能"推行到"《和州志》上去的。显而易见,只有用《校雠通义》去替代《文

① 《章学诚遗书》,页225;英译见倪文孙,前引,页41。
② 《章学诚遗书》,页333;英译见倪文孙,前引,页42。
③ 《章学诚遗书》,页552;英译见倪文孙,前引,页46。

史通义》,章学诚这段话才有意义。事实上,《校雠通义》在结构与主题上都与《和州志·艺文志》有相似之处。以至于倪文孙曾认为《校雠通义》是由《和州志·艺文志》发展而来。[①] 依我之见,可以对实际发生的情况作如下推测:1772年他在一些文字中,已形成了其所称的文史校雠的一些中心思想。通过上文所引的1773年致严冬友之信可清楚地看出,这些文字原来是有关校雠理论而非文史理论。换言之,它们是初稿,后来才形成了《校雠通义·内篇一》。但由于此时《校雠通义》的标题不存在,故他提到了他曾向友人们(包括钱大昕)出示过"《文史通义》内篇三首"。在《文史通义》和《校雠通义》被分成"内篇"与"外篇"的情况下,这种混淆更加剧了,使得检讨起来倍加困难。几十年来学者们在今本《文史通义》中试图鉴定出此"三首",但都一无所获。现在我们至少可或多或少地确信,它们必定在《校雠通义·内篇》的十八篇文字之中,特别是在那些论述一般性原理的篇章里。

倪文孙就此问题敏感地作出了表态,他认为:

> 在这些信中,章首次提到此卷论文(是其现在最著名作品的一部分)的名称。但我们只能猜测,这是早期的《文史通义》,现存的大多数作品都是后来所写。另外,这里还显示,章同时想要用此标题作为其所有作品的共同标题,或至少是所有他想要保留的作品的共同标题。[②]

上述两点言论特别值得注意。首先,今本《文史通义》中几乎所有重要的理论性文章都在1783—1792年这一较晚的时期内写成。[③] 故早期的《文史通义》更可能是今本《校雠通义》的初稿。其次,章最初想用《文史通义》"作为其所有作品的共同标题",这也是有据可寻的。倪文孙又进

---

① 倪文孙,前引,页57—60。
② 同上,页41。
③ 钱穆,前引,页420—424。

一步指出："但将其《校雠略》的标题改为《校雠通义》(《校雠略》在逻辑上极不可能被收入另一《通义》之中)后，章可能又改变了想法"。[①] 这诚然可备一说，但也有另外一种可能性。1779 年他写成了《校雠通义》，此时新思想可能在其脑中已孕育出，即为了一个更有抱负的计划，他决定保留《文史通义》作为标题。另外，从他对早期以及后来的《文史通义》迥乎不同的态度中，我们很容易看出这二者的巨大区别。1772—1774 年他急于把早期《文史通义》中的文字出示给友人，以期得到赏识。而后来他却试图把自己大多数早期思想隐藏起来。1796 年他致汪辉祖信已充分表明，他害怕这些思想"惊世骇俗，为不知己者诟厉"。[②] 因此可以肯定，1772—1774 年间所提及的《文史通义》中的文字是《校雠通义》的初稿。

揭示了早期的《文史通义》实为《校雠通义》的初稿这一简单事实后，我们就能更多地了解在回应戴震考证挑战之中成长起来的章氏思想。首先，与以前的推测相反，18 世纪 70 年代初章没有写出像今本《文史通义》那样的义理学方面的杰出篇章。这一时期的章氏文字大量吸收了校雠学精华，紧紧依靠在他所精心选择发展的文献基础上。这表明，他确实把戴震 1766 年之语铭刻于心："今之学者，毋论学问文章，先坐不曾识字。"

其二，在致钱大昕的信(最初写于 1772 年，但可能在 1798 年作了些修改)中，[③] 章描述自己手头工作是文史校雠。至于这项工作涉及到哪些方面，现在我们知道，1772 年他不会提及后来所出版的两部名作——《文史》与《校雠》。这里我们须回到前面所提到的问题：怎样

---

① 倪文孙，前引，页 174。

② 《章学诚遗书》，页 82；倪文孙，前引，页 253。

③ 我认为钱大昕的第一封信可能写于 1772 年，因为其部分内容与致朱棻元的信(以上引用的)相一致。但现在见到的版本可能在 1798 年作了扩充与修改，以便收进文集中。此为传统中国作者的惯例。参钱穆，前引，页 418；Paul Demiéville(戴密微)，*Chang Hsüeh-cheng and His Historiography*，收入 W. G. Beasley 和 E. G. Pulleyblank 编，*Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961)，172n.；倪文孙，前引，183 注。

给文史与校雠划分畛域？他将两部分置于一起的事实显示，他已认为此两部分不可分割。但随着工作的进展，他逐渐意识到校雠方法论中存在一些独特的问题，需要区别对待，故1779年便写成了《校雠通义》。章学诚自始至终都在宣扬，校雠为儒学研究中的一合理部分，其作用不是庞杂的文献集成或文献目录，而是通过文献的系统分类来阐述思想与学术的不同传统。[①] 尽管校雠重要，但未被章氏视为终极目标，而是服务于他的文史研究的更高目的——揭示道的真相。故不难看出，章氏故意选择"文史校雠"这种表达，是想对戴震经学训诂的霸权地位提出挑战。1772—1783年通过研究校雠，他孜孜于建立自己的智识基础。一个新发现的手稿证实了我此处的观点，1778年致钱坫(字献之，1744—1860，钱大昕的一位亲属)的信中，章开始表扬了钱氏渊博的训诂文字知识，后对自己的作品发表看法以作对照，其云：

> 学诚粗通大义，不能研究文字，自以意之所至，而侈谈班[固]、刘[歆]述业，欲以疏别著述渊源，究未知于古人之志，有当与否？[②]

这个新证据有助于证实其早期思想的两个重要事实：一、直到1778年，他的自我定位仍主要为一历史文献学家，而未对今本《文史通义》所体现的文史思想作任何暗示。二、钱的"训诂文字学"与章"文献学"之间的对照显示出，章在校雠上有意识地塑造自己的智识基础，来反攻当时考证学家们(特别是戴震)的训诂学。事实上，尽管他批评当时沉醉在"好胜而强所不知"的戴震，但他在此信末尾特别提到了戴震尤擅于训诂，[③] 在作此批评时，他定会记得1773年他所言"戴震经师、不通史

① 倪文孙，前引，页196。
② 《章学诚遗书》，页694。
③ 《章学诚遗书》，页696。

学"一语。毫无疑问,正如戴震的训诂学是解释儒家经典的工具一样,章的文献学方法论这一工具是以文史批评为中心的。

其三,我们现在能区分1766年章、戴震初晤后,章智识发展的两个阶段。第一阶段大约从1771年他着手写一部有规划的作品开始,到1783年他正在创作《文史通义·内篇》为止。这一阶段他更关注通过校雠来建立其智识基础,而不是形成文史观点。1779年的《校雠通义》,可视为此时代表作。第二阶段从1783年至1801年即他仙逝为止。章学诚这近二十年中的主要工作是系统地拟出《文史通义》的主要思想。不幸的是,终未留下完璧。第二阶段的1788—1790年是一个高潮,这时章学诚的理论思想出现了突破。由于《文史通义》的标题造成了混淆,以前我们一般认为从1771年起他同时忙于文史与校雠。澄清这一混淆后,我们更清楚地看到了一个从文献基础到上层理论建设智识成长的合理模式。这一过程中戴震的影响是不可否认的。正如章学诚强调指出,戴震一生致力于训诂,只是为了重建儒家思想。[①]

毋庸赘言,对章氏智识发展的两个阶段只能在相对意义上加以理解。第一阶段他强调校雠,第二阶段他强调文史。但无论在那个阶段,他都不会强调一方而力斥另一方。出于他那个时代的智识主义精神,他在两个阶段通过应用其思想到实际研究项目中测试其合理性中显示出显著的一致性。在章作品中,理论与实践常常能够共生地发展,我们已看到《校雠通义》与《和州志》是如何紧密地联系在一起。现在让我们对章学诚另一重要项目《史籍考》是如何促进了《文史通义》的写作,作一简要考察。1787年他首先向河南巡抚毕沅(1730—1793)推荐此巨大工程,然后从1788年他便着手去做。虽然曾中断过,但此项工程一直伴随着他走完了人生的最后历程。[②] 倪文孙认为:"章学诚为这一工程所付出的大量心血没有虚掷,这是因为,在写作章氏兴致最大的有关方

① 《章学诚遗书》,页16。

② 罗炳绵:《清代学术论集》(台北:食货出版社,1978),页1—115。

志编纂理论论文的那几年中,这一工程对他的思考起到了主要的推动作用”。[①] 为了证实此观点,我想援引他自己的言论。1788 年他给孙星衍(1753—1818)写过两封信,这两封信对这里要讨论的内容尤为重要。第一封信写于仲春,其云:

鄙人比日与洪[亮吉,1746—1809]、凌[廷堪,1747—1809]诸君,为中丞编《史籍考》。泛览典籍,亦小有长进。《文史通义》,亦庶可藉是以告成矣。[②]

第二封信写于数月后:

俟为尚书公成书之后,亦当以涉历所及,自勒一家之言。所为聊此自娱,不敢问世也。然相知数君子,终不敢祕。[③]

此二信虽然讲的是自己编书的情形,但须注意的是,章在第二封信中首次表达了“六经皆史”这一著名理论。他对史料目录新分类的尝试,导致他发现了这一思想,而此思想又成为其编纂《史籍考》的指南。[④] 1789 年初,在忙于此工程一年多一点的时间后,他能在两月时间内写出了至少二十三篇之多的《文史通义》的核心论文。写作中迸发出的巨大灵感甚至连作者本人都感到吃惊,他自述道:“生平为文,未有捷于此者。”[⑤]

二、“六经皆史”

章学诚在《文史通义》中所提出的“六经皆史”这一中心论题,在中

① 倪文孙,前引,页 205—206。
② 《章学诚遗书》,页 335。
③ 《章学诚遗书》,页 86。
④ 参《章学诚遗书》中的《史考释例》,页 615—618;以及《史考摘录》,页 648—656。
⑤ 《章学诚遗书》,页 325。

国现代历史学中得到了最为彻底的讨论。[①] 本文不拟全面展开这一论题及其在清代思想史中的意义。确切地讲，下文仅从章、戴之间发生的智识挑战—反应的角度严格检视这一命题。

现代已故学者钱穆(1895—1990)教授首先认为，章氏是想通过质疑当时古典考据派的基本预设来挑战其主要范式。[②] 让我们以这个范式为下文讨论的起点。到18世纪后半期，上文所引顾炎武的口号“经学即理学”，已经变得不言而喻。作为一个流传极为广泛的概念，它也被章摘录进其笔记里。[③] 作为清代传统实证主义中最主要的义理学代言人，戴震在多数信中或偶而在著作中，把此概念之涵义进行了详尽阐发。在仙逝前几月，戴震给得意门生段玉裁(1735—1815)写过一封信，信中的要点可资佐证：

> 仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之六经、孔孟不得，非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是犹渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。[④]

这可视为顾炎武最初思想之诠释，从中可清楚地看到，不仅顾对当时玄谈学风已深致不满，而且他提倡把经学中的训诂方法作为重新掌握“道”的唯一方法。此间的涵义，可作如下三层剖判：一、“道”已被古圣人发现，特别是孔子与孟子；二、“道”在六经；三、只有训诂，才能阐释六经的原始意思。由于章特别反对戴震的诸如此类的观点，遂提出了“六经皆史”。

上文已经述及，以《文史通义》为标志，1789年是章智识生命中收

---

① 现代关于本论题的一些重要讨论，参拙著《论戴震与章学诚》中所引用的作品，(香港：龙门书店)，页76注。

② 钱穆，前引，页380—386。

③ 《章学诚遗书》，页381。

④ 《戴震全集》，1：213，相似但更详尽的论述可能在《戴震文集》中，页44，页140，页145—146，页164—165，页168。

获最丰的一年。他在此年给一些理论性文字写了一篇序，该序有力地证明：章学诚儒学上的重要思想，既来自于对道的不懈追求，也来自于与戴震展开的历时十年之久的思想对抗。直到1789年即戴震死后十二年时，这个智识竞争的劲敌的幽灵仍纠缠着章学诚。因此他写道：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史，而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书得十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以谓有道在文史外耳。①

上文最后一句可见章对戴震的挑战是怎样的刻骨铭心，《又与正甫论文》（写于1789或1790年）再次证实了这种情绪，该文云：

> 马（迁，前145—前85）、班（固，32—92）之史，韩（愈，768—824）、柳（宗元，773—819）之文，其与于道，犹马（融，76—166）、郑（玄，127—200）之训诂，贾（逵，30—101）、孔（颖达，574—648）之义疏也。戴震氏则谓彼皆"艺"而非道。此犹资舟楫以入都，而谓陆程非京路也。②

通过此信可清楚地看出，章在1789年所写之序，只是对戴震作了一种含混的不点名的批评。他认为就趋近"道"的捷径而言，文史不比戴震之经学逊色。此处我亦须指出，章的批评明显针对戴震1755年的《与方希原书》。戴震在此信中含蓄地点出，司马迁、班固、韩愈以及柳宗元的作品只能被视为"艺"而非"道"，同时他也指出"圣人之道在六经"。③

① 《章学诚遗书》，页325。
② 《章学诚遗书》，页338。
③ 《戴震文集》，页143—144。

章学诚进而推翻了戴震反复阐述的清代实证主义的三种假设。首先，章不像戴震那样对考证充满着无限的信仰。尽管他对戴震以及当时其他文献学家的精湛考证极为尊崇，但精湛的考证与经书的微言大义之间差距甚远。他认为“数千年来”，就“六书小学”而言，“诸儒尚未定论”。作为一整体主义方法论者，他认为无需考证方法的援助，也能把握经文大意。①

章对清代实证主义的其他两种观点也提出质疑。这两种观点是：古圣人发现了道，道在于六经（须指出的是，此观点自汉朝以来已被吸收到儒家传统之中）。由于对道作了一全新阐释，他才能对这一根深蒂固的传统提出挑战。章学诚的现代从者普遍认为，他所提出的道已彻底历史化。② 对此，倪文孙曾精辟阐述道：

> 章认为，经文本身不足以揭示道之全体。由于道之全体通过显示过去有什么或发生过什么来呈现道，故最终是历史本身、事件过程揭示道，经文显然只占其中一部分。③

但此处我们所关心的，不是章学诚对道所作的为人熟知的阐述，而是怎样使用道来论证“六经皆史”这一中心论题，来与戴震的激进考证相抗衡。我们已看到，他在1789年的序中有力地辩解道，文史同戴震的经学一样，也是对道进行有效的阐述。一直到生命尽头，他都信奉此观点。1796年他给朱珪（1731—1807）写了封信，并向朱赠送了一册初刊本《文史通义》。在此信中，他又述及到了其最喜欢的主题。但这次专门提到了经学与史学：

> 古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉？小子不避

① 《章学诚遗书》，页73—74。

② 钱穆，前引，页382—384；前引戴密微，页178—180；倪文孙，页140—162。

③ 倪文孙，前引，页151。

狂简，妄谓史学不明。经师即伏、孔、贾、郑，只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体。①

显而易见，章再次批评了戴震。这几行文字实际上暗示，他重复了在1773年同戴震在地方志之争时所作的评价——尽管戴震擅长训诂考证，但他对史学是无知的。明乎此，我们几乎可以断定，其论文《原道》第三部分中的如下一段，便是自己与戴震的一个对比：

夫道备于六经。义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言。固贵约六经之旨，而随时撰述，以究大道也。②

据此观点，戴震像汉代儒学大师一样，至多也不过抓住了道的一半。

行文至此，我们不妨打住先提一个问题：章学诚是否同意，由于他不借助于考证研究经学，那么他对道的理解是否有偏颇的呢？答案肯定是否定的。如上文所引的致朱珪信的最后一句便说明：尽管他对道没有从细节上把握，但他自信他在本质上对道有整体上的理解。作为一整体论历史学家，他发现了"六经皆史"这一至为重要的事实。但"六经皆史"又不能反过来说，因为史并非都为经。实际上他认为"经"一词，要么是用语不当，要么是历史上的失误。在《经解》一文中他力图说明，词源学上"经"的意思至多不过为概要罢了，它一般使用于墨家与法家而不是儒家文献中。在孔子死去很久后，"经"才神圣化并被引进儒学文献中。章强调指出，经"初不名经"，③ 经之所以神圣，并不由于它们是经，而由于它们最初在本质上为史。关于此点，他在别处也作过斩

① 《章学诚遗书》，页315，亦可参《章学诚遗书》中的《丙辰答记》，页387—388。
② 《章学诚遗书》，页12。
③ 《章学诚遗书》，页8—9。

截表达："后人贵经术，以其即三代之史耳。"[①]

有了"六经皆史"的观点，章不仅推翻了戴震对道的垄断地位，而且以贬低同时代的经学为代价，将史学神圣化。如同章的众弟子一样，我也充分地认识到：这一命题的深邃丰富，在于哲学与史学蕴涵两个方面。我无意用心理学分析来简化它。无论如何，学术思想史是决不能简化为个人的心理状态的。总而言之，要不是为了向戴震挑战，几乎可以确信，章是不会在《文史通义》中表达这一立场的。

四、朱与陆：两种智识谱系

最后，戴震给章带来的毕生智识压力，在章重建朱熹（1130—1200）与陆象山（1139—1192）这两大新儒家谱系中的劲敌的历史时臻于极致。戴震1777年仙逝，给章提供了一个对戴震的学术强项与学术弱项进行反思的机会。在《朱陆》一文中，他便做到了此点。[②] 在1800年即去世前一年，他写了另一篇名为《浙东学术》的文字。他在本篇文字中，将自己的智识根源全追溯到陆象山。尽管相隔四分之一世纪，但这两篇文字在意思上互为补充，故构成一全璧。后者（《浙东学术》）即使未明言前者（《朱陆》），至少也已有暗示。[③]

在这两篇文字中，他对朱熹与陆象山的智识谱系分别作了重建。在对他们的要义作出评价之前，让我们首先对此二谱系作一检讨。《朱陆》表述的朱学谱系如下：

一传：黄榦（1152—1221）与蔡沈（1167—1230）；再传：真德秀

① 《章学诚遗书》，页15。

② 我认为，《朱陆》篇最有可能是1777年章得知戴震仙逝时所写。而胡适在《章实斋先生年谱》（姚名达校订，远流出版公司，1986，页73—77）中则表达了不同的看法；前引钱穆，页419；倪文孙，页105。

③ 《章学诚遗书》，页14—16。

(1178—1235)、魏了翁(1178—1237)、黄震(1213—1280)、王应麟(1223—1296);三传:金履祥(1232—1303)与许谦(1270—1337);四传:宋濂(1310—1381)与王袆(1323—1374);五传:顾炎武与阎若璩(1636—1704)。

须指出的是,该文中"传"的使用极为松散,但并不影响我们此处的讨论。《浙东学术》表述陆象山的谱系如下:

袁燮(1144—1224)、袁肃(?—1199)与袁甫(?—1214)——王阳明(1472—1529)——刘宗周(1578—1645)——黄宗羲(1610—1695)——毛奇龄(1623—1716)、万斯大(1633—1683)与万斯同(1638—1702)——全祖望(1705—1755)。

关于这两大谱系,我所想作的评论为:其一,他们是"儒家学者"而非"新儒家学者"的一览表。在两文中,章学诚明确提出,他筛选的标准为"通经服古"、避免"空言德性"。两大谱系最为清晰揭示了道问学(儒家智识主义)。其二,据《书朱陆篇后》——章氏早期所写的批评戴震的文字,[1] 他把戴震的智识谱系从顾炎武追溯到朱熹,以显示戴震在非难朱熹时,"饮水而忘其源也"。[2] 其三,1777年《朱陆》篇中的一个显著错误便是陆学谱系,而章在《浙东学术》(1800)中,仍沿袭这一错误谱系。但细查便会发现,这一谱系未能覆及整个陆学,而是囿于陆学的浙东一支。毫无疑问,章在1800年的谱系重建中,主要想把自己置于陆学传统,以与朱学传统中的戴震相颉颃。下列事实充分证实了这一点:陆象山的主要信徒杨简(1140—1226),王阳明的两个得意弟子钱德洪(1497—1574)和王畿(1498—1583),即使他们都为地地道道的浙东人,

① 《章学诚遗书》,页16—17。
② 前引倪文孙,页162。

却无法侧身章的谱系。换言之,此谱系给章学诚自我的智识认同披上了一件精致的外套。

章学诚对两个新儒家谱系的重建,不仅阐明了他同戴震的智识联系,而且宣布了自己为清代儒家智识主义的义理学代言人。限于篇幅,这两者的联系只能作如下简述。①

据倪文孙言,章学诚很迟才发现黄宗羲(可能在1795年),这时章的作品已基本完成。仅在那时他才开始充分意识到浙东史学的重要性。故在此基础上,倪文孙得出判断:章氏不是"浙东学派"的"成员":

> 认为章学诚是"浙东学派"一员,这是陷入了章自己的历史主义思想之中。"浙东学派"也许对章有影响,但章的这个自我认同是晚年追认的。

倪把章认为自己与"浙东学术"有联系理解为"晚年追认",② 殊为有见。但需要进一步加以阐明。首先,我们要问,为什么在1777年他的《朱陆》篇中仅有朱熹的智识谱系,而没有陆象山的智识谱系?这是否由于如倪文孙所说,章直到1795年才熟悉黄宗羲作品?这当然是答案的重要部分,而非全部。我认为更重要的是:章学诚的思想与学术此时已臻于成熟。现在我们知道1777年章学诚的大多数作品关注校雠研究,他的理论突破诸如"六经皆史",实际上更在十年之后。当时《文史通义》除了标题外,作为一部著作实际上并不存在。他尚无合理的构想以南宋朱陆对抗,或清初顾炎武对抗黄宗羲的模式,来描述自己与戴震之间智识上的分庭抗礼。其实这一点在《浙东学术》中,他已经做到了。下一个问题便是,他在何时自我认同为以黄宗羲为源头的清代浙东史学传统之中?其友邵晋涵1796年的死亡,给他提供了一个重溯这

① 详参余英时《论戴震与章学诚》,页53—75。

② 前引倪文孙,页279,亦见页249—250。

一传统的机会。他特地表彰了黄宗羲、邵廷采（1648—1711）以及全祖望对史学研究的贡献。①他是否也认为自己是此传统后半阶段的继承者，则不得而知。另外，这里有一反证，1797年他给朱锡庚写了封信，该信对《朱陆》篇所评戴震的学术特点作了在根本上与谱系一致的总结。不过，他对清代部分的谱系的表述如下：

> 至国初而顾亭林、黄梨州、阎百诗皆俎豆相承，甚于汉之经师谱系。戴震亦从此数公入手，而痛斥朱学，此饮水而忘其源也。②

令人极为惊奇的是，章学诚迟至1797年还把黄宗羲置于朱熹传统中，而且把他作为戴震的智识先辈之一。即使我们认为这仅为章氏的一次"疏忽"，这种"疏忽"本身也有着一些深层次的心理意义，至少揭示此刻他还未最终形成归宗于浙东史学传统的自我定位。这个简单的事实亦说明了，为何1777年的《朱陆》篇未给陆建立谱系。在此意义上，1800年所撰的《浙东学术》确实为"一种晚年追认"。

1800年他双眼失明，健康状况亦日趋恶化，故写作时需有协助。虽然他已自知日薄西山，但他发现有必要对其杰作作最后的修改。《浙东学术》为其最后的理论性文字，并为《文史通义》的核心章节，这对他定有许多意味。那么，促使章写此绝笔之作的动机何在呢？我在此仅作一推测。首先，当他想把《文史通义》的草稿交给一位朋友终审时，他定会发现1777年的《朱陆》篇在内容上的显著失衡——它把戴震的智识谱系追溯到朱熹，而只字不提自己与陆学传统的联系。而《浙东学术》便弥补了这个罅漏。③ 其二，随着其儒学体系的基本完

---

① 《章学诚遗书》，页117—118，关于浙东史学传统，参 Lynn Struve（司徒琳），*The Early Ch'ing Legacy of Huang Tsung-Hsi: A Reexamination*，Asia Major，3d ser.，1，pt. 1（1988）：83—122.

② 《章学诚遗书》，页611。

③ 章曾委托过王宗炎（1755—1826）修订《文史通义》，1801年王建议对最后一篇的首段作些修改。参《章学诚遗书》附录，页624。

善，他此时可能感觉到更合情合理的安排应该是，把自己与戴震定位在儒学传统中明道主线上的两个代表（即戴震的经学与自己的史学分庭抗礼）。为了在儒家史学中为自己找一合适位置，他也需要建立自己的智识谱系，那么没有什么比浙东史学传统更合适不过了。显然，如果他要在这个传统中安置一个枢轴角色，则由黄宗羲充任最为允当了。而前文所述他在三年前曾慷慨地将黄划入朱熹学派，《浙东学术》云：

> 世推顾亭林氏为开国儒宗。然自是浙西之学，不知同时有黄梨洲氏出于浙东。虽与顾氏并峙，而上宗王、刘，下开二万。较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱，而黄氏宗陆。盖非讲学专家，各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户。故浙东浙西明道并行而不悖也。浙东贵专家，浙西尚博雅。各因其习而习也。[①]

章在此处夸大了黄宗羲的史学地位，这与其在《朱陆》篇所作的朱子学派谱系中对顾炎武的描述相抵牾。尽管章学诚深知顾之影响风靡全国，但他还是将后者在地域上界定为浙西人，来表示顾学术上的地域局限。[②] 但一旦我们认识到他实际上是间接地拿自己与戴震作比较时，这种夸饰完全可以理解。

最后但并非最不重要，章的绝笔之作必须借助《文史通义》中的中心思想"六经皆史"来理解。《浙东学术》中有一重要段落，部分如下：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其

① 《章学诚遗书》，页 15。

② 戴密微认为章在地域上把顾炎武界定为浙西是个失误，见前引氏著书，171 注。但章的界定是建立在全祖望的新研究基础之上。参《鲒埼亭集》，《四部丛刊》缩本，外编，卷四十九，页 1057—1058。

即三代之史耳。……浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。①

现代阐释者一般认为，章此言论仅仅涉及到清代浙东学术传统，因为若将此推广到17世纪以前，显然站不住脚。② 但事实并非如此，在1800年所写的《邵与桐别传》中，章清楚地说道：

南宋以来，浙东儒哲讲性命者，多攻史学，历有师承。③

此处说点题外话，即章为什么对自己所为之事夸大其辞？我认为，他可能考虑到两点：其一，既然根据"六经皆史"的理论，道仅在史学中才得以充分揭示，孳乳他的传统得一直要有正确的轨道。浙东哲学家们永远不陷入"空谈"，他们借助于史学来研究哲学。其二，从顾炎武到戴震，儒学的基本模式肯定被激进地修正过。在章对南宋以来浙东学术传统的夸大言词中好像可以看出，章也想用"史学即理学"来代替"经学即理学"。故《文史通义》中的这两个著名论题相互促进，共同构成了与戴震经学训诂相抗衡的有力论点。章在绝笔之作中得出结论：他同戴震所进行的长期智识斗争，将一直延续到生命尽头。

但章构建新儒家朱、陆两大谱系的重要性，远远超越了其智识发展的个人容量之外。虽然未臻全璧，但两个谱系表明，章这位历史学家具有深邃透彻的思想。他当时独自深入经学，发现了清代中期考证学家们所从事的活动显然缺乏思想的深层含义。这当然不是说，他的这一发现丝毫未假外力。如上所示，他有关清代新儒家两大传统的最终观点，是其几十年中对戴震经学愈演愈烈的考证挑战的回应。只要精心研读戴震的作品，章学诚在一定程度上能够认知到：在戴震以考证为基

① 《章学诚遗书》，页15。
② 金毓黻：《中国史学史》(上海：商务印书馆，1957)、页252。
③ 《章学诚遗书》，页177。

础来反对朱熹的背后,隐藏着一个导源于朱熹的哲学架构。

18世纪中国包括戴震在内的考证学家,几乎都提倡汉代的考证学,而反对宋代的义理学。汉宋对立意味着,宋明新儒家学说与17世纪中期清代经学之间,已彻底决裂。我认为,章没有参加这一论争。在其作品中我们也可发现,他认为汉宋之别意味深长,新儒家的两种传统还继续渗透到清代,而发生改变的是尊德性已让位于道问学。他可能比当时大多数学者更充分地意识到,他处于道问学时代,因而要全心全意地去接受这一传统。在此意义上,他不仅接受了戴震的智识主义视野,而且也像戴震一样,承担起清代道问学的哲学代言人这一职责。但二者区别也是显而易见的:戴震可被视为朱熹传统的代言人;[1] 而为道问学辩护的章学诚,显然是站在陆王的立场上的。

章学诚声称戴震实为朱熹的继承者,此不难理解,毕竟道问学一直被视为朱熹传统的内在特点。另外,他力使陆王传统与清代智识主义相一致,此乃英勇之举。其言辞迂回复杂,有时甚至转弯抹角,此处试举一二例。他常强调,为学应先悟其"大体",而不应沉湎于细节之中,这是参考于陆象山所特别强调的孟子思想"立乎其大",此不必说。此"大体"对孟子与陆象山而言,仅意味着一个人的"德性",但对章而言,则是在整体上抓住重要事物的一种智识才能,有时他亦称之为专家,在字面意思上为"specialist"或"specialization"。但是我们不要把它同现代意义上的"specialist"相混淆,他的"专长"正是刺猬所知道的"一件大事"。另外一例是他在一些文字中,吸收了王阳明的"致良知"。良知在本质上仍为德性,但一旦到了章的手上,便发生了智识上的转变。他认为,良知只是特殊智识作品中作者的一种直觉倾向。[2] 为了满足浙东史学的需要,他以此方式将陆王传统智识化。随着道的历史化以及陆王传

---

① 参拙文,*Tai Chen and Chu Hsi Tradition*,收入 *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*,(Hong Kong University Press,1982),pp.376—392. 编按已收入本汉译集。

② 拙著《论戴震与章学诚》,页63—65,页73—75。

统的智识化，他把 18 世纪中国的道问学成功地推到了一个新的高度。

（据“Zhang Xuecheng versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth-century China,” in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture, Nivison and His Critics*. Chicago and La Salle: Open Court, 1996, pp. 121—154 译出。）

（程嫩生 译）

11. 黄进兴《18世纪中国的哲学、考据学和政治:李绂和清代陆王学派》序(1995年)

李绂(1675—1750)在西方几乎不为人知,20世纪的中国学者对他也未作充分研究。尽我所知,1923年梁启超(1873—1929)在清华大学发表的关于清代学术史的系列讲稿中,首次提到李绂为"陆王学派的殿军"。可能受梁启超的启发,先师钱穆先生(1895—1990)在《中国近三百年学术史》(1937)中,用一整章的篇幅专门介绍其生平与思想,迄今为止,这仍是最详尽透彻的介绍。

在20世纪的中国史编纂中,李绂的遗忘更多的是由于历史学家的主观所致,而不在于李绂置身其中的历史事实。受民族主义与实证主义潮流的影响,现代中国的历史学家们通常对与清廷密切合作的儒家学者和作为一种哲学体系的新儒学产生偏见。结果,关于清代学术思想史的研究主要集中于返回汉学的考据学,而漠视程朱与陆王两派的演变。由于李绂具有高层官员与陆王学派代言人的双重身份,故未被纳入历史学家的考虑名单。

然而,一旦我们设法摆脱现代的这种参照系,直接细查史录,我们将立即发现,在清代学术思想史的研究中,尤其是放在其自身的话语中,无论李绂还是陆王学派,都不应被忽视。实际上,李绂的学术影响是值得重视的。第一,在著名历史学家全祖望(1705—1755)的力助下,李绂试图重理17世纪30年代初期的明代百科全书《永乐大典》中的古文献,这为四十年后启动《四库全书》大工程立了榜样,而正是此工程使

汉学臻于巅峰。第二,李绂是清代第一位对王安石(1021—1086)及其变法运动的历史非议进行公开抨击的儒家学者。他的论述直接启发了蔡上翔(1717—1810)用二十年时间详细研究王安石年谱。对宋代这位伟大改革者的错误指控,即使不是全部,也绝大部分首次得到了澄清。在蔡上翔研究的基础上,梁启超才能于1908年写出王安石的现代传记,甚利于改良主义思想的传播。由此,李绂实亦间接有功于晚清中国的政治发展。第三,从1750年李绂去世到清亡,他一直未被人所忘,19世纪的许多作家写到他时,或论及其政治生涯,或论及其学术成就,或两者兼而有之。实际上,作为一位博闻强记的学者,他的声誉一直在上升,有时甚有传奇色彩。1831年李绂全集的再版,也证明了他在学术界的长期影响。

正如梁启超所说,李绂很可能是清代公然以陆王后学自居的最后一位学者。但这并不意味着整个陆王传统随着他于1750年去世便突然消逝。相反,陆王传统仍然存在,只不过没有代言人与公开的可识别的身份而已。换言之我们可以说,即使在汉学鼎盛期的学术思想界,陆王新儒学的痕迹也从没有消失。一些学者,如著名学者章学诚(1738—1801),不时地倡导陆王学派方法论上的整体论,而像焦循(1763—1820),则对王阳明"良知"说作出他们时代的重新界定。到18世纪20年代,陆王新儒学的痕迹肯定对像方东树(1772—1851)这样的程朱信徒构成了严重威胁,方东树曾以极急迫的语调警告同时代人,在汉学道德破产的醒悟中,已面临陆王学派尾随而至的危急时刻。他的警告虽未立竿见影,但实具先见之明。六十年以后,当康有为在广东创建私立学校以促进教育改革时,陆王心学的内容便集中呈现在他所修订的儒家课程上。

毋庸置疑,关于李绂与清代陆王学派的长篇专论一直没有,现在,随着黄进兴博士的研究成果的出版,中国学术思想史中的这项空白终得填补。对黄博士这一进行数年的研究,从一开始我就一直密切关注着其进展。我很乐意就此书所取得的几点最显著的成就谈些看法,与

读者分享。

首先值得赞赏的是作者在结构文脉上的创意。此书视野广博，李绂尽其可能地被置于具有历史意味的语境中。此书在学术思想史的领域中按两种不同的方式加以构造，其一可称为谱系式的，另一可称为共时式的。作者首先把李绂放置在“朱陆异同”的问题中，然后梳理此问题的各种谱系而上溯源头，同时下论至18世纪末期的章学诚。因此，此书远非一般意义上的学术思想传记，更宜视为一本精心构建的新儒学的高浓缩史。顺言之，首两章“原初争辩”，在我看来，对于程朱与陆王哲学的深刻分歧作了最清楚的揭示。作者用他们自己的术语全面分析了彼此的论辩，挡住了目前已甚时尚的将西方哲学的概念应用到新儒学的各种诱惑。

在共时段上，作者把李绂和“朱陆异同”的问题放在清中叶学术思想的主流语境中。第六章“李绂和考据学的转型”给了我深刻的印象，从陆王的观点来看新儒家的哲学论辩是如何与考证学的兴起互相影响、互相牵连的，这章是一个最好的个案研究。清代考据学主要是建立在文献考释的基础上的，在现在西方的论著中，我们常常对“考证”这一术语作简单化的理解。因此，当本书在讨论“义理”与“考证”的联系时，读者宜知作者主要是把新儒学作为一种哲学传统，而考证学是从16世纪晚期演变出来的加以讨论的。我持同样的认识。

作为一种学术运动，“考证转型”是从复杂的历史境遇中产生而发展的。显然，对此运动作全面理解需要历史学家对明清交替时期的中国历史作方方面面的彻底梳理，仅限于学术思想史是难胜此任的。然而有趣的是，在新儒家的哲学传统中，“朱陆异同”问题的演变本身对于趋向“考证转型”是负有责任的。早在16世纪，王阳明反对朱熹的重要哲学论争之一便是要恢复所谓的“《大学》古本”。在此过程中，王阳明不自觉地将自己卷到了文献考证的研究中，并因此为17世纪的许多心学家们致力于儒家文献的考证树立了榜样。另一方面，在朱陆异同问题上与王阳明相匹敌的罗钦顺(1465—1547)，也倡导“返回原典”以作

为解决哲学论辩的重要途径。为了维护朱熹的“性即理”,反对陆象山的“心即理”,罗钦顺援引数段经文来支撑其观点,他的结论是,“学而不取证于经书,一切师心自用,未有不自误者也”。这里我们看到,义理之学是怎样开始将自身推向考证之学的。

通过对李绂著作细致入微的分析,黄博士为我们描绘出陆王儒学在清代考证学全盛前的“考证转型”的具体图像。就李绂而言,“朱陆异同”的问题现在在考证学而非哲学的方法上得到的再现。黄博士在此方面的极大成功,很大程度上源自他对李绂《朱子晚年全论》的充分而有效的使用,他是现代第一位使用此书的学术思想史学者。李绂的这部著作很久以来极为罕见,学者一般难以见到,包括先师钱穆先生在内。正如黄博士的书所呈现的那样,李绂的理论建立在相当脆弱的基础上,但这不相干。用作者自己的话讲,真正的情况是“李绂将朱陆异同的问题从义理转到了考证”。我很乐意举出一个相关的来自朱熹阵营的个案来支持黄博士的结论。王懋竑(1668—1741)是这时期主要的朱学中人,他倾全力编纂与李绂观点截然相反的详细的《朱子年谱》。他的结论是,纵观朱熹一生的学术思想活动,朱熹从未表现出与陆象山相调和的丝毫倾向。后来的评论家一般认为,尽管此谱由于王懋竑根深蒂固的偏见而略有瑕疵,但它毫无疑问是考证性研究的精品。由此可见,程朱阵营于此时亦经历着同样的转向。

最后在第七章,黄博士把李绂与新儒学放在了清初政治史的语境中。他对康熙皇帝袭用道统的描述实在引人入胜。显然,在清廷以李光地(1642—1718)和李绂为各自代表的程朱与陆王学派的新儒家们,都自愿将道统赋予康熙皇帝。为了达到这一目的,他们采用了精明的意识形态活动,认为道统与治统在分开三千多年后,如今第一次在一位圣明帝王身上得到了再统一。现在有趣的问题是,我们如何理解这些新儒家精神上的突然改变呢?黄博士基于种种历史与文学文献的研究,提供了许多敏锐的观察。下面我想提供几个在我的工作中所见的

相关事实,来彰显本书中最富意义的一些发现。

首先,黄博士极正确地指出,李绂真诚地认为他的皇上确具有某种"圣明"气象。康熙那些感人的实录以及在儒家修养上的多方面成就,可以佐证李绂对康熙的无限钦佩是有根据的。尤有意味的是,甚至黄宗羲(1610—1695)这位明代忠臣、陆王哲学的首要继承者,似乎也在某种程度上表现出与李绂相同的热情。黄博士缓引了黄宗羲一封写给友人的信,在这封写于1686年初的信中,黄宗羲表彰了康熙。我想附加说明的是,他在此信中亦提及康熙是"圣明君主"。

其次,据作者的学术研判,康熙"特别意识到儒家祭礼的意义"。他援引1684年康熙在圣人家乡参拜孔庙的史实以为佐证,在那里,康熙以"三跪九拜"的祭礼空前地表达了对圣人的崇敬。可以看出,他对圣人之推崇史无前例。从文化史的角度看,此为一要事,值得略作申述。

1684年岁末,在首次南巡的归途中,康熙去曲阜祭拜了孔庙。此前,他在苏州、南京各呆了几天,在南京时他亲自在明太祖墓前进行了祭祀,另外,从1684年12月初康熙在苏州活动时的第一手材料的生动记述中,可窥当时之情形。在上海一位地方学者的日记《历年志》中,作者记录了康熙在佛殿前会见当地人时的详情,康熙亲自和佛僧们一起演奏乐器来款待众人,人们异常兴奋,高呼"皇上万岁!"而康熙则应声转身,面朝大家高喊"祈福百姓!"(Greetings to the people!)

康熙在1684年所举行的这三场仪礼,颇像恰当地通过乐礼来传达一个重要的政治信息,即在圣明帝王的仁政下,全中国和平来临。康熙在孔庙中跪拜,以及在明太祖墓前祭祀,似乎在对中国的精英们说,他已是道统和治统两者的合法继承者;而他弹奏乐曲,则仿佛意味着,他便是孟子所讲的那种"与民偕乐"的儒家理想的统治者。礼乐始终是儒家象征的核心。一个年仅30岁的满族帝王在儒家象征的操作上如此练达,确实令人惊讶。我考虑使用"操作"(manipulation)这个词,是因为尽管他宣传周到,但作为一个开始自励成为勤勉的儒家学者的形象,康

熙从没有放弃他的满族身份。他所做的这一切并非因其真的信仰,而是出于政治操作的需要,一旦我们理解了1684年他首次南巡的用意,这点便昭然若揭。前一年合并台湾,三年前平定三藩,此后在中国已没有足以对抗新王朝的合法性与权威性的强有力的组织。康熙对中国历史烂熟于心,他深知利用儒家象征来推动盛世太平的时间终于到来。上述黄宗羲与地方日记的例子说明,康熙的政治操作实是一成功之举。在他首次南巡后,人们的反满情绪显著消退。

黄博士对清代儒学与朝廷权力间的关系的研究,以一种感伤的笔调结束,实可理解。用儒学的评价尺度来衡量一个圣明帝王所具有的价值,这的确是令人压抑的。至于儒家在朝廷的权力中心被意识到,则已是非常确定的。正如章炳麟(1867—1936)所言,在明代被赋予批评职能的言官侍史丞,自1723年,即康熙崩驾后一年便开始销声匿迹。因此,黄博士的观点是无可辩驳的。然而,就儒家学者而言,他们与朝廷权力间虽仅有外围的或无关紧要的联系,但完全否定他们的批评职能是十分困难的。原因不难找到。儒家批评家通常像威尔兹(Michael Walzer)在《解释与社会批评》(*Interpretation and Social Critism*)中所说的那种"有联系的"(Connected)批评家,其批评的距离可用英寸来测量。威尔兹告诉我们,"有联系的"批评家们借助于解释可以确立批评的距离,"只要他们做学术思想的工作,他们就为论敌进行社会批评打开了道路"(第40页)。在清代,戴震(1724—1777)可作为"有联系的"儒家批评家的一个典型例子。通过重新解释儒家的"理",他非常大胆地对程朱哲学的核心部分的合理性提出了质疑,他讲:"人死于法,犹有怜之者。死于理,其谁怜之?"由此可见,道统与治统的统合无论铸造得怎样坚固,但永远都不会完全合一。

1995年7月

新泽西普林斯顿

(据"Foreword," in Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology and Politics in Eigh-*

teenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. ix-xv 译出。)

（程嫩生 译）

12. 桐城派(词条)(1986年)

桐城派因其三位主要创作者方苞、刘大櫆(1698—1780)和姚鼐的家乡安徽桐城而得名。在三人中,方苞是开创者,姚鼐为奠基人,而刘大櫆则为过渡者。

作为一位散文家与学者,方苞早年便已声名显赫。在1699年的乡试(江南)中,他名列前茅。1706年中进士。但在1711年,由于他卷入到一宗与戴名世(1653—1713,也是桐城的一位著名学者)有关的文字狱中,先入狱,后判为北京一旗人名义上的奴仆,直到1723年才得到清廷赦免。后来,他被提拔为朝廷的官员,并在1738年官至礼部侍郎。但在整个官僚生涯中,他所做之事实际上全是学者的工作。他负责清朝的几项文献编纂工程,包括八股文策论选集和《三礼》注解的汇编。作为一个古典学者,他卓然有名是由于他认为《周礼》实际上是后人伪造,这个观点对晚清今文经学产生了相当的影响。然而作为桐城派的先驱,方苞最重要的贡献是"义法"文论的发展,以及编纂了相应的范文集。

"义法"一词可追溯到司马迁,它涉及到文学艺术中的内容(义)与形式(法)。方苞认为,如果内容与形式不能有机地结合于一体,那么散文就不值得称为古文。这个内容是由程朱学派所传承而来的儒家之道,而形式基本上是效仿像司马迁这样的经典作家,以及唐宋八大家和归有光的文章体式。虽然以"道"界定"义",但方苞以为散文的内容性质上不一定是道德说教。只是确切地讲,不管主题如何,作家在作品中

所表达的思想感情须不背悖于儒家(以及新儒家)的道德原则。内容与形式最终不可分割,而且理想的是,它们应在有机的联系中共同发展。在此,方苞越出了新儒家对文学功能所持的正统观点,文学不只是一种载道的工具,就其最高形式而言,它就是道。

方苞为追随其学的弟子们筛选了一批古典范文,编成《古文约选》(一种古文简集,1733)。从早期的历史作品到唐宋散文中的精品,这本文选均有所录。在序以及别处,方苞声称,通过这些范文的学习,一个学生能够自己发现"义法"的真正构成。这个文选对其后桐城派的发展产生了很大的影响。

刘大櫆两次乡试落第,终其一生是一位民间学者。1726年他拜访了方苞(在北京),而方苞立即发现他拥有散文作家的过人才华。因方苞的大力表彰,刘大櫆得以显名于全国。除了散文写作的成就外,刘大櫆对桐城派也有理论上的建树。在他著名的文论《论文偶记》(文学札记)里,他将文学划为三种双重成分,即"神"与"气"、"音"与"节"、"字"与"句"。据其分析,"神"与"气"为文之精,"音"与"节"是为文之粗,而"字"与"句"则又次之。但他强调,研究文学须始于文之粗而终于文之精。易言之,只有"字"与"句"掌握了,"音"与"节"才能掌握;只有"音"与"节"掌握了,"神"与"气"的清晰观点才能形成。有趣的是,刘大櫆的文论被用以指导同时代的考证派。考证派以为,为了能理解古文献,首先须研究词义训诂,而只有充分、正确地理解了古文献,才能对圣人思想作正确的解释。刘大櫆接受了方苞的"义法"理论,但他所强调的显然是"法"胜于"义",他对桐城派的最大贡献是在文论的技巧方面。

桐城派最大功臣实是三位巨匠中的最后一位姚鼐,若无其影响,桐城派可能永远都不会成为一流派。姚鼐早年受业于刘大櫆,以及他的很有学识的叔叔姚范(1702—1771,亦被认为是该派的先驱者),1750年中举,1763年中进士。在历仕十年后,他决定致力于教育与学术。后四十年(1776—1815)中,他在扬州、安庆、南京等地牵头开展了各种学术活动,并因此收了许多有才华的弟子,这些弟子后来发扬了该派的古

文创作理论,其中得意的门徒是管同(1780—1831)、梅曾亮(1786—1856)与方东树(1772—1851)。

1750—1760年间在北京参加进士考试时,姚鼐便结识了诸如钱大昕(1728—1804)、戴震(1724—1777)等著名考证学者,并因此对考证学产生了浓厚的兴趣,1755年他甚至正式请求戴震收其为弟子但被婉言谢绝。后半生中,姚鼐仍然保留着考证学的兴趣。正是他宣称戴震将儒学划分成义理、考据与辞章,事实上,他是借助新的学术思想的发展重新诠释了方苞的"义法"理论。但是,他没有进行古典考证,而是将考证方法应用到文学史的研究中,其结果是他编成了75卷本的《古文辞类纂》(1779)这一有影响性的集子。他将散文分为十三种不同的形式,并在文学传统中梳理每一种的演变过程。这种历史方法与戴震以及同时代的其他古典学者所采用的古典文献考证方法显然是相吻合的。

姚鼐在文论上尽可能地拓展方苞的"义法"范围,方苞的"义法"主要针对于散文写作,而姚鼐则将之应用于包括诗歌在内的整个文学艺术领域。在某种意义上他把"文"与"道"统一的思想提升到了理论的水平。在他看来,正如道仅由阴与阳组成一样,文学亦为两种相反相成的力量的表现形式。由此他注意到了文学中两种对应之美:阳刚与阴柔。近来西方可与之相对应的概念可能是"崇高"与"优美",或是黑兹利特(Hazlitt)所谓的阳性与阴性样式。但姚鼐认为,单纯样式的作品是不可能的,任何一种文学作品实际上总是或倾向于阳刚或倾向于阴柔的混合体。

姚鼐对刘大櫆的文学技巧理论也有所发展。在《古文辞类纂·序》中,他界定了文学中八种基本要素:神、理、气、味、格、律、声、色,前四种为文之精,后四种为文之粗。与刘大櫆一样,姚鼐也认为文之精建立于文之粗之上。

从19世纪中叶到20世纪初,桐城派左右着中国整个文坛,这在很大程度上得力于对姚鼐极度推崇的曾国藩的广泛影响。由于桐城派散文具有语言精纯的主要特点,故它能很好地作为一种表达传统思想、感

情以及事物的文体。但对语言精纯的强调必然会使它在表达新事物和现代事物方面有局限性。梁启超与章炳麟对桐城派散文深表不满。严复曾用它作为一种有效的翻译文体,结果遭到失败,这被胡适引为例证来强调,古文在19世纪末已经僵化。五四运动中,桐城派更遭到了猛烈攻击,激进的反权威者钱玄同(1887—1939)曾为它取了"桐城谬种"的绰号。无论如何,桐城派的辉煌到20世纪20年代确已黯然。

文献版本:

方苞:《方望溪先生全集》,《四部丛刊》本。

姚鼐:《惜抱轩全集》,《四部备要》本。

刘大櫆:《论文偶记》,人民文学出版社,1959。

参考研究:

胡适:《五十年来中国之文学》,见《胡适文存》,第二版,台北,1971,页184—187。

郭绍虞:《中国文学批评史》,上海古籍出版社,1979,页627—676。

Liu, James. J. Y.(刘若愚), *Chinese Theories of Literature*, Chicago: university of Chicago Press, 1975, pp.45—46、95—97.

《桐城派研究论文集》,安徽人民出版社编,1963。

叶龙:《桐城派文学史》,香港龙门书店,1975。

(据"T'ung-ch'eng School," in William H. Nienhauser Jr., editor and compiler, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986, pp. 837—840 译出。)

(程嫩生 译)

13．孙逸仙的学说与中国传统文化(1989年)

一、孙逸仙思想的来源

在1923年写的一个自传草稿中,孙逸仙讲自己的思想:"余之谋中国革命,其所持主义,有因袭吾国固有之思想,有规抚欧洲之学说事迹者,有吾所独见而创获者。"① 总的来说,我相信,通过对他的自传进行一番彻底的探查,就可以轻易看到他对自己的分析。

在过去二十年里,很多人试图从孙中山的三民主义理论中分析出儒家、墨家、道家的学说,② 不过,我的研究有所不同。我不想从孙中山的革命理论中寻找不同派别的理论根源,而想探讨他的理论与中国历史传统的联系,以及它与19世纪后期至20世纪初期中国思想史的传承关系。正如韦慕庭(Martin Wilbur)所说:"孙的改良主义处方反映了当时激进的中国知识分子在各个发展阶段所流行的观念,简而言之,他所吸收的东西、他使之通俗化的东西,比他所改革了的东西要多。"③ 这一描述也适用于孙中山对中国传统的解释。

---

① 《总理全书》(台北,1956),卷五,页453。

② 这方面文献相当多,相关研究主要有:吕治平,《国父与儒家政治思想之比较研究》(台北,1967);Li Yu-pin,《先秦儒家思想》(台北,1978);梁寒操等:《孔孟学说与三民主义》(台北,1980);Hu Mein,《儒家思想与三民主义》(台北,1980);张志豪,《先秦墨家思想与三民主义》(台北,1975);萧天石:《三民主义与老庄辩证思想》(台北,1967)。

③ C. Martin Wilbur(韦慕庭),*Sun Yat-sen, Frustrated Patriot* (New York,1976),页7。

跟大多数他那个时代受过教育的年轻人一样，孙中山早期接受了儒家教育。12岁时他已学过四书五经，之后在夏威夷和香港接受了八年英语教育后，20岁时他重新学习了中国的经典和历史。① 重新学习经典与历史对他精神和思想的成长有很大的意义。

1886年，当他还是广东医药学校的学生时，据说他曾在空闲时勤奋研读儒家经典和帝国历史。在他的房间里有一整套正史。一开始他的同学们认为他拥有这套书是拿来装点门面的，但令他们惊讶的是，他们发现他真的熟悉很多历史内容。从这时起，他们始知他的野心远不限于医学事业。②

毫无疑问，孙中山早期对中国经典和历史的兴趣是发自内心的，因为他终身都保持了这种兴趣。例如在1924年7月，在他逝世前几个月，他捐赠了一套二十四史和一套《四部备要》给黄埔军校图书馆。③显然，他认为中国经典和历史知识对培养革命者是很必要的。

这种对中国传统的持续兴趣，对他形成关于中国未来的看法是很重要的。也许正是这一点使他没有与许多中国革命知识分子，特别是后来战胜了他的那一代人一样，陷入激进的反传统陷阱。无论如何，孙中山对学习的兴趣，不管是东方的还是西方的，都不仅限于学术上。相反，从一开始，他就着眼于改变中国。在1896年应英国汉学家翟理斯(H. A. Giles)的要求而写的一个简短自传中他说：

> 文早岁志窥远大，性慕新奇。故所学多博杂不纯，于中学则独好三代两汉之文，于西学则雅癖达尔文 Darwinism 之道，而格致政事，亦常浏览。至于教则崇耶稣，于人则仰中华之汤、武暨美国华盛顿焉。④

① 《总理全书》，卷五，页88—89。
② 《国父年谱》，(台北，1965)，卷一，页37。
③ 毛思诚编：《民国十五年之前之蒋介石先生》(出版处不详，1936)，卷七，页26。
④ 《总理全书》，卷五，页90。

深入分析这段话，可看到孙中山学习的目标显然指向了变革或革命。首先，在整个中国历史上的神话传说和英雄人物中，他选择崇拜商汤王和周武王，这无疑表明在1897年他已经把革命当成自己的任务。他想仿效这两位传说中的帝王，因为他们在传统上都被认为是“汤武革命”的领导者。乔治·华盛顿在美国历史上也是这样的人物。其次，他对“达尔文之道”的兴趣也明显地表示了他对变革或革命的热情。虽然他也读过达尔文的物种起源理论，但他对达尔文主义的兴趣主要是在社会革命理论上，他直接或间接地受到严复翻译的赫胥黎《天演论》（1894）[①] 和19世纪后期今文经学所解释的儒家的历史“进步”观的影响。第三，他关于“三代两汉之文”的表述是来自韩愈（768—824）的《复李翱书》。韩愈所说的“文”不是指诗歌和散文，而是儒家的经史。依据韩愈的说法，孙中山的主张是更倾向于寻求对中国传统文化遗产的共同理解，以此来改造中国。显然，作为一个行动者，他的目标从来不是使自己获得经史上的学术成就。但我们可以在“道统”观上把孙中山和韩愈联系起来。

在著名的《原道》中，韩愈写道：“斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。”[②] 非常有趣的是，当1921年12月共产国际代表马林在广西桂林见孙时问他“革命之基础为何”时，孙的回答是：“中国有一道统，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子相继不绝。余之思想基础，即承此道统，而发扬光大耳。”[③]

---

① 见 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Mass., 1983)，页317—318；Benjamin Schwartz（史华慈），*In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass., 1964)，页98—112。

② 英译引自 Wm. Theodore de Bary（狄百瑞）、Wing-tsis Chan（陈荣捷）和 Burton Watson（华兹生）编，*Sources of Chinese Tradition* (New York, 1960)，页434。

③ 《国父年谱》，卷二，页854；Harold Z. Schiffrin（史扶邻），*Sun Yat-sen, Reluctant Revolutionary* (Boston, 1980)，页224—225。

这是一个奇特的回答,它的确切意义很难说清。一些国民党人如戴季陶,因此认为孙应该是一个儒家真正的现代继承者。[①] 而国民党中的自由主义批评家如胡适,则经常质疑这个说法的真实性。[②] 孙中山是否真的用了"道统"这个说法现在已经不得而知了,不管原话是否真实,其含义非常接近韩愈则是不会错的。由前文所引的对韩文的学习,以及接受当时中式的教育来看,孙对韩愈的文章是相当熟悉的。如果他真的在 1921 年跟马林说了这些,那也一点都不奇怪。但是,如果因此认为孙中山真的以为自己是三代以来的儒家传统的现代继承者,那好像有些过份。我觉得一个更可能的解释是,他对马林说上述的话,是对马克思主义表示淡淡的、委婉的拒绝。他所说的不过是,中国有自己悠久的文化传统,马克思的革命理论并不适用于中国。我相信这是他当时拒绝跟苏俄联合的思想背景。[③]

有人说因为孙"受的是西方医学训练,中国古典学习则有限,所以他不可能成为一流的学者"。由于这一背景,"所以孙和国民党的文化根基是介于中国和西方之间的"。还有,"孙的思想不属于儒家模式,事实上也不属于任何特殊的模式"。[④] 虽然这个观点有一些正确的东西,但无论如何太简单化了,它不能完全解释中国传统文化对孙的革命理论的形成所具有的复杂而微妙的影响。毫无疑问,从表面上看,他的理论是一个大杂烩,或者说得更好些,是西方各种理论的一个综合。但是,如果我们进一步探索他思想的深层结构,我们会发现,层层表面之下的是中国的传统因素。

他对"中国传统"的独特见解在于他融合了两个不同来源的因素:一个是他学习中国经史时所欣赏的中国精英文化,另一个是他早年从

① 戴季陶:《孙文主义之哲学的基础》(重印本,台北,1952),页 21。

② 见胡颂平:《胡适之先生年谱长编初稿》(台北,1984),卷十,页 3754—3756。

③ 关于孙拒绝与苏联联合的实际方面,见前揭 Wilbur 书,页 120。

④ John K. Fairbank(费正清)和 Ssu-yu Teng(邓嗣禹),*China's Response to West*(Cambridge, Mass., 1954),页 223—224。

海外中国社区和秘密会社中所吸收的中国大众文化。很清楚,在同盟会建立期间,孙游移在这两种文化之间。他面临着困难的选择,在他的革命组织中,究竟由秘密会社还是文人学者来担任领导者。[①] 因此,孙的思想来源并非简单地介于"东方和西方之间",它也来自中国传统的精英文化和大众文化的交叉点。

当然,对孙的理论的整体研究超出了本文的范围。接下来的讨论,我将集中在孙的革命理论结构与中国传统精英文化的可能存在的关系。如前所说,我把孙对中国传统文化的理解更多的是看作一个反映,借用韦慕庭的说法,是对"当时激进的中国知识分子所流行的观念"的反映,而不是他自己的解释。为了弄清孙所处时代对中国传统文化的基本看法,这里有必要简单地回顾一下中国19世纪后半叶的思想史。

二、19世纪中国思想的发展

到19世纪早期,考证学派已经过了它的巅峰期。政治、社会与经济的危机使知识分子越来越不满意于那些远离现实生活的文献研究。结果在儒学传统中出现了两个密切相关的学术发展。一个是提倡旨在"经世"的研究,另一个即所谓今文经学的兴起。正如我们后面将看到的那样,这两个发展都源于力求改革和发展而对儒家思想进行再解释。如果我们追溯宋以来新儒家关于体—用的区分,我们可能会说今文经学在试图重新解释儒家的道之"体",而"经世"运动则试图从道之"用"的方面来显示儒学不是"空谈"而是"经世致用"的。

现在我们分别谈一下两者的发展,然后把它们同19世纪晚期的儒学改革联系起来,正是它们给孙逸仙的革命观念提供了一个中国传统

---

① Harold Z. Schiffrin(史扶邻), *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*(Berkeley, 1968),页347—354。

文化的基础。

今文经学的主要文献是《春秋公羊传》。今文经学认为,《春秋》是孔子所撰。此外,在成于汉以前的春秋三传(另两本是《左传》和《穀梁传》)中,只有《公羊传》因有赖于孔子,以及后来经师们的口传而保留了"圣王的原旨"。早在汉朝,公羊学家如董仲舒(约公元前179—104)就已认为孔子在《春秋》中表达了如何在新制度下建立新帝国的思想。董仲舒还指出孔子实际上把《春秋》所载的242年历史分成"三世"。后来,三世的观念由公羊学派发展为"据乱世"、"升平世"和"太平世"。儒家的历史进化论由此而得以建立。①

在18世纪,因考证学的影响,所有的儒家典籍都经过了文献考证,《公羊传》也引起了学者们的注意。例如戴震(1724—1777)的学生,也是考证学派中最杰出的学者,孔广森(1752—1786)第一个写了专论公羊的《公羊春秋经传通义》。但由于这一著作与公羊学的传统不符,故它没有被晚清的今文经学视为有效的诠释本。今文经学后来的追随者梁启超(1873—1929)将清代今文经学的源头追溯到庄存与(1719—1788)和刘逢禄(1776—1829)。梁启超讲,作为今文经学的杰出先驱,庄"刊落训诂名物之末,专求所谓'微言大义'者"。

当然,重新发现诸如"张三世"、"通三统"和"受命改制"这些汉代公羊传统的真正意义者,是继庄之后的刘逢禄。② 换言之,今文经学努力想用政治和社会制度来重新界定儒家之道,以反对新儒家那套僵化的形而上学原理。按照今文经学的新概念,随着历史从这"世"转入另一"世",呈现在制度中的"道体"必须变化,"道体"不再被认为是超越现实的形而上学实体。

---

① Fung Yu-lan(冯友兰), *A History of Chinese Philosophy*, Derek Bodde 译(Princeton, N. J., 1953),卷二,页71—87。

② Liang Ch'i-ch'ao(梁启超), *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, C. Y. Hsu 译(Cambridge, Mass., 1959),页88。另参孙海波:《庄方耕学业志》,收入《中国近三百年学术思想论集》(香港,1971),页125—136。

今文经学的繁荣,很大程度上是因为19世纪的两位学者龚自珍(1792—1841)和魏源(1794—1857)的努力。梁启超曾这样简论他们:

> 今文学之健者,必推龚、魏。龚、魏之时,清政既渐陵夷衰微矣,举国方沈酣太平,而彼辈若不胜其忧危,恒相与指天画地,规天下大计……故后之治今文学者,喜以经术作政论,则龚、魏之遗风也。①

尤需指出的是,梁所说的"后之治今文学者"是指他的良师益友康有为(1858)和他自己。

经世实践差不多同时开始,而且,也是由领导今文经学的学者们推动的。经世观念是宋代以来新儒学整体的一个部分,因为它建立在这样一个假设之上,即道之"体"必须通过道之"用"来改变世界而使之更好。正如一位早期宋儒所言:"举而措之天下,能润泽其民,归于皇极者,其用也。"②

正如我在别处指出过的那样,经世致用的观念在新儒家的传统中形成了一股强劲涌动的暗流。新儒家"举而措之天下"的尝试几个世纪从未沉寂过,在政治和社会发生严重危机的时候,像17世纪早期和19世纪后期,它更显示出强大的生命力。③ 1638年和1827年所编的两本与明清社会实践问题相关的大型文集,清楚地说明了这一点。这两本书同称为《经世文编》并非巧合,贺长龄(1785—1848)所编的《皇朝经世文编》显然受到陈子龙(1608—1647)所编的《皇明经世文编》的影响。④

---

① 前揭梁启超书,页91。

② 英译引自前揭de Bary(狄百瑞)等书,页439。中文原文或能在《五朝名臣言行录》(《四部丛刊》初编缩本,)卷十,页198查到。

③ 余英时:《清代学术思想史重要观念通释》,收入《中国思想传统的现代诠释》(台北,1987),页418—431。

④ Arthur W. Hummel(恒慕义)编 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*(Washington, D.C., 1943),卷一,页282。

当然，经世的观念并不是对早期的简单袭用。事实上它在整个清代思想史上一直很活跃。即使在18世纪考证学的鼎盛期，像戴震（1724—1777）、钱大昕（1728—1804）、章学诚（1738—1801）这样持论不同的学者，都认同儒学最终的检验是看它能否充分地用以解决实际问题。章学诚的一些观点对19世纪尤有影响，经世学派的兴起很大程度上启发于章的著作。19世纪早期的学术重点从文献考证转到历史研究，实受章的影响。由此，许多经世学者将注意力转向当时的历史，希望唤醒时人关注改革基本体制和经济的急迫性。在他们中间，上文提到的魏源，便是今文经学的一个强有力的拥护者。

如果我们想确认晚清经世运动开始的准确时间，那么《皇朝经世文编》刊印的1827年是最好的标志。重要的是，魏源不仅是贺长龄编辑《经世文编》的主要助手，而且是整个项目幕后的主要推动力量。追随于章学诚通史可以经世的思想，贺着力强调与现实问题相关的实践，从而在历史上打开了新天地。他对19世纪经世运动中最关心的盐务、水利、田赋等问题做出了突出的贡献。

经世运动的特征就是要研究与当时社会密切相关的实践问题。这使它的内容常常会应时而变。魏源因为目击了鸦片战争，所以他在1842年以后的经世著作中常反映战后中国的现实问题。在他1842年的重要地理著作《海国图志》中，他着重指出，中国迫切需要"师夷之长技以制夷"。他的"夷之长技"，当然是指西方先进的军事技术，尤其包括坚船利炮。应该指出的是，这一著名论断不久就成为许多中国改革者的一句口号。① 由此，魏源使经世研究超出了它的传统局限，包括了对西方的学习，这在以后几十年的中国思想史上越来越占据着中心位置。

这一简单的叙述清楚地表明今文经学和经世运动在19世纪早期

① 《魏源与晚清学风》，《燕京学报》卷三九（1950年12月），页177—226。另参前揭Fairbank和Teng书，页29—35。

的发展与联系。对于魏源来说,这两个潮流事实上合并为一股思潮。魏源试图把学习西方融入中国的经世传统,这一点尤有意义。他确已为后来指导中国探索现代化第一阶段的"中体西用"论的发展铺好了道路。后来,当康有为参与进来的时候,我们发现今文经学和经世运动在康的学术生涯里已经完美地融为一体了。早在1891年康有为撰写作为学规的《长兴学记》时,他就以"经世之学"的新概念来介绍他的课程,他后来进一步界定"经世之学"为:"令今可行,务通变宜民。"① 在1895年的《自编年谱》中,他对自己在长兴里的教学有一个简单描述:"与诸子日夕讲业,大业求仁之义,而讲中外之故,救中国之法。"②

显然,"求仁之义"是他学说中的中学之体,毋须赘言,这也就是19世纪今文经学重新解释了的儒家传统。不管怎样,历史("中外之故")和改革计划("救中国之法")构成了他的经世之学的主要内容,目的就是要"致用"。在下一部分我想说明,如果放在19世纪中国这两个相联系的思想发展过程中来看孙逸仙的思想,那么其中传统的因素就能更好地被理解。

二、经世学派对孙的思想的影响

虽然孙不是中国经典或历史的专家,但在他思想的形成期,他生活在依赖于中国精英传统的文化世界中,因此无论怎样,对中国思想主流的新发展,他会关注到并保持其兴趣。有迹象表明,1893年前后孙和康有为都住在广东,孙很赞同康的改革思想。根据非正式记载,1893年孙通过一个朋友表示想见康。但由于康坚持孙必须以学生身份他才愿意见面,因此没有见成。③ 这件事情可能是编造的,但不可怀疑的

① 见钱穆的讨论,《中国近三百年学术史》(上海,1937),卷二,页637。

② Lo Jung-pang(罗荣邦)编 *K'ang Yu-Wei, A Biography and a Symposium*(Tucson,1967),页53。

③ 冯自由:《革命逸史》(重印本,上海,1945),卷一,页47。

是,孙一定通过他们共同认识的人听说过康的教学。在1893年和1896年之间,康和他的学生们与孙和他的追随者们有过一些接触,他们讨论过两个组织间的合作,虽然没有结果。①

应该指出的是,1893年前康已完成有关改革的今文经学著作,如1891年的《新学伪经考》和1892年的《孔子改制考》。还有,早在1890年陈千秋和梁启超师从他时,康已告知他们关于儒家政治哲学的新观点,包括"经三世而终至太平世"的理论。② 此后,他对《礼记·礼运》的研究导致了"大同"说的发现,早期《大同书》的初稿也因此写成。陈千秋和梁启超对这本乌托邦著作都很兴奋。许多年后梁启超还回忆道:

> 其弟子最初得读此书者,惟陈千秋、梁启超,读则大乐,锐意欲宣传其一部分。有为弗善也,而亦不能禁其所为,后此万木草堂学徒多言大同矣。③

此外,作为一个政治活动家,据说陈千秋是康的学生中多次见过孙逸仙的人。④ 此事即使视为误传,我们也完全可以认为孙很熟悉康由今文传统所发展出的一些思想,包括《礼运》的"大同"观。事实上,这篇特殊的文章对孙的思想产生了深远的影响,在他的后半生,他常用它来练书法。除了他的著名题字"天下为公"外,他也写过《礼运》中"大同"那节,并成为他的书法中的著名一幅。⑤

无论康有为从今文经学其他学者那里借用了多少思想观念,他自己最终也以一个改革者对"大同"和"进化"观的强调重新发现和解释了

① 前揭 Lo Jung-pang(罗荣邦)书,页57,148—149;Yen-p'ing Hao, *The Abortive Cooperation between Reformers and Revolutionaries*, Papers on China, Harvard University,第15册,1961年,页93。

② 前揭 Lo Jung-pang(罗荣邦)书,页52。

③ 前揭梁启超书,页98。

④ 冯自由:《中华民国开国前革命史》(重庆,1944),卷一,页35—38。

⑤ 前揭 Pusey 书,页32—33。

《礼运》。[1] 很难确定孙逸仙何时及如何对《礼运》第一次产生兴趣的。但从当时的情况看，可以认为，当他们两个团体在1893—1896年进行接触时，康聪明地用《礼运》作为他改革思想的背景并令他的弟子们很激动这件事，也促使孙意识到这一文献所具有的革命意义。正如上文所言，这时期陈千秋和梁启超试图公布康的诸如“大同”和“三世”之类的乌托邦思想。不管怎样，随着1897年康的《孔子改制考》付梓，这些观点在中国已家喻户晓。以孙的敏锐，康对中国文化传统的理解他不可能一点都不知道。

正如下文将看到的，孙对于早期中国文化其他方面的理解也反映出康的影响的痕迹。当然，讲康的这些影响，并非是说孙在所有时候都被康的理论完全迷住了。孙不会盲从于任何思想，不管是东方的还是西方的。事实上他不仅吸取西方理论，而且还坚持学习中国学问。我的观点是：由于康有为是19世纪最后十年中国思想界的主要人物，而这正是孙的思想逐渐成熟的时期，因此孙很自然会对康的为己所用的儒家经典新解释有所欣赏。当孙面对现代化而寻求理解自己的文化传统时，康的思想并不是影响过他的唯一理论。当孙的革命理论逐渐形成时，他仍在以各种方式修改自己对中国传统的看法。正如下文将清楚地显示的那样，在他的思想发展过程中，他也向别的学者学习中国文化和历史，从而最终超越了康的今文经学的最初影响。

接下来，我们须简单看一下孙的思想与经世之学的关系，这是晚清另一个主要的学术运动。前文已提到，早在魏源时期，经世之学已经超出传统的限制而扩展到所谓的西学。此后，西学在中国思想界变得越来越重要。当张之洞在1898年提出著名的“中体西用”命题时，西学已

---

① 汤志钧：《康有为与戊戌变法》（北京，1984），页153—171，关于晚清包括“大同”在内的乌托帮思想的讨论，另见 Hsiao Kung-chuan（萧公权），*A Modern China and a New World*（Seattle: University of Washington Press，1975），页499—501。萧公权指出，太平天国已引用过“大同”这一段，但萧认为，太平天国的文件不可能影响到康有为和孙逸仙。

几乎成为一个不可分离的部分。[1] 但是历史地看，在 *19* 世纪的中国，从魏源到张之洞的西学发展只是经世运动的一个分支。在郑观应 1892 年的《西学》一文中，还是在提"中学为本，西学为末"。[2]

可以说，张之洞和郑观应的命题都是源自儒学传统中体用为一的观念。[3] 把西学看作是经世之学的扩展，我们可以看到孙中山是站在 19 世纪最后十年的经世运动的中心。孙的思想与晚清经世运动相关，这点可从他 1894 年著名的《上李鸿章书》得到证明。他写到："窃尝深维欧洲富强之本，不尽在于船坚炮利，垒固兵强。而在于人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其流。"几行之后，他更详细地阐明了自己的观点：

> 夫人能尽其才，则百事兴；地能尽其利，则民食足；物能尽其用，则材力丰；货能畅其流，则财源裕。故曰：此四者富强之大经，治国之大本也。[4]

首先我要指出，这封信的中心思想忠实地反映了当时经世学者们思想的普遍模式。譬如，张之洞区分了包括"坚船利炮"在内的"西方技术"和包括学校制度、经济组织、工商发展在内的"西方制度"，并认为西方制度比西方技术远为重要。[5] 很清楚，这也是孙的上书的主要意思。

这一上书主要是呼吁通过改善教育、发展农业、工业和鼓励商业使中国的人与自然资源得到全面开发。这个观点也是当时像郑观应、马建中、张謇、严复和康有为这些主张改革的人所共同认同的。[6] 有趣的

① 关于"体用"的二分，见 William Ayers（威廉·艾尔斯），*Chang Chih-tung and Educational Reform in China*（Cambridge, Mass., 1971），页 150—152，159—160。

② 余英时：《中国近代思想史上的胡适》（台北，1984），页 11—12。

③ 见余英时《清代学术思想史重要概念通释》所引李颙言，页 37。

④ 英译见前揭 Fairbank 和 Teng 书，页 224—225。

⑤ 萧公权：《中国政治思想史》（台北，1982），卷二，页 845。

⑥ 赵丰田：《晚清五十年经济思想史》（北平，1939），页 88—147，301—305。

是,孙的上书被认为和郑观应1892年的《盛世危言》序很相似,不仅观点相似,而且文字也相似。郑与孙一样,强调"西方富强之本不尽在于船坚炮利",他也列举了孙所提的四个最急切因素中的三个:"人尽其才,地尽其利,货畅其流。"[①] 但是,如果知道孙写此上书前已咨询过郑,[②] 则这种相似便不应觉得奇怪。而且,孙的上书最初刊发于1894年10月的《万国公报》,郑则是这份外国传教士主办的上海刊物的一位赞助人。[③] 因此,郑曾帮助过这一上书的发表是完全可能的。

但是,从思想史的角度看,孙的上书的特别意义在于能将它放在经世之源中来看待。早在19世纪60年代,冯桂芬(1809—1874)在《校邠庐抗议》中写道:

> 以今论之,约有数端:人无弃材不如夷,地无遗利不如夷,君民不隔不如夷,名实必符不如夷。[④]

显然,这一段里的前面两点被上引郑序、孙书完全认同。因此学者们把它们解释成一个系列观念是很自然的。[⑤] 我们不能确知孙的观点是直接来自冯的著作还是间接通过郑观应。但必须强调的是,冯的《校邠庐抗议》在当时主张改革的精英圈内是很有影响的。1861年后出了很多版本,1892年同时在苏州和武昌出版,这既证明其重要性,也证明了它很流行。因此,当孙1894年上书李鸿章时,孙肯定以这样或那样的途径熟悉冯的许多观点,可以说这些观点是流传甚广的。至于郑观应,则

---

① Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*,页36。

② 陈志先,《国父的学生时代》(台北,1955),页33。

③ 《国父年谱》,卷一,页59。

④ 英译引自前揭Fairbank和Teng书,页53。

⑤ 周弘然,《国父〈上李鸿章书〉之时代背景》,收入《革命之倡导与发展》(台北,1963),卷九,页270—280。另参见Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins Of the Chinese Revolution*,页36,和Michael Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911, The Birth of Modern Chinese Radicalism* (University of Seattle, Washington, 1969),页10。

几乎可以肯定直接接触过这本书。①

确立孙与冯桂芬的思想联系对于我们理解孙对中国文化传统的总体态度是很重要的，因为冯桂芬是"同治中兴"(1862—1874)时期经世学派最主要的领导者。当康有为对儒家经典作出改革者的解释时，孙也密切关注着经世运动的每一个新发展，这个简单的事实表明，孙归根到底没有像人们以为的那样，站在19世纪晚期中国思想的主流之外。有一点要指出，在他早期的革命生涯中，他未被中国的精英圈所接受。但不能因为他不是一位训练有素的古典学者或历史学家，就以为他对中国思想界的发展完全不知道，这是完全不同的事情。事实正好相反，我们有理由相信，在关于中国的文化遗产在其现代化进程中应有的角色的理解上，经世学派对孙的思想产生了持久的影响。冯桂芬在他的《采西学议》中说："如以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉?"② 基于这段话，芮玛丽(Mary C. Wright)对冯的整个观点作了精辟的分析：

> 冯桂芬期待着同辈张之洞著名的"中学为体，西学为用"，但冯并不抱有中国人只要简单借用西方技术就可以应对西方挑战的天真想法。确切地讲，在弄清楚技术对于19世纪西方社会内在力量的贡献之后，冯迫切要求重新审视中国自己的文明，并由其自身创造出一个强有力的现代中国。这的确是学习西方，但除了技术领域外，决不是对西方的模仿。③

① 关于冯桂芬及其著作的详细材料，或可参见百濑弘《冯桂芬及其著述》，收入《中国近三百年学术思想论集》(香港，1971)，页397—410。此文原系日文，发表在《东亚论丛》1940年1月，第2期，英文题目由Kwang-ching Liu(刘广京)翻译，又见Frank A. Lojewski, "Reform Within Tradition: Feng Kuei-fen's Proposals for Local Administration," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*，新11卷，第1、2期(1975年12月)，页148，页157注6。

② 英译引自前揭Fairbank和Teng书，页52。但是，"名教"一词被误译为"著名的儒家学说"。实际上，这里的"名"是"正名"的"名"，故我引时作了修改。

③ Mary Clabaugh Wright(芮玛丽)，*The Last Stand of Chinese Conservatism, The T'ung-chih Restoration*，1862—1874(Stanford, Calif.，1957)，页65。

我相信这一特征只需稍作修改便很好地适用于孙逸仙。毫无疑问，通过对西方的深刻理解，孙不可能同意张之洞的简单表述。不管怎么说，有一个事实是不可否认的，即在他革命思想的长期发展中，他从未被只有抛弃传统才能实现现代化这样的观念愚弄过。相反，他痛苦地努力调和现代化与他认为是中国文化本质的东西。可能正是由于这一原因，他在1913年2月23日留日学生欢迎会上讲话时，甚至把“革命”等同于“恢复”。他讲：“中国此次之革命，就是恢复数千年历史上之文明。”[①] 这里，孙的用词让我们想起了冯桂芬，他也用古代最好制度的“恢复”来表达过“自强”。[②]

四、三民主义的传统遗产

最后一部分我们将讨论孙逸仙主要在“三民主义”演讲中所谈到的关于中国传统的看法。正如萧公权所说，孙的政治哲学是传统的中国理论与现代的西方观念相混合的创造。三民主义的每一条都是将源自西方的现代内涵建立在中国的基础上。[③] 下文我将按序验证三民主义中的“中国基础”。

（一）民族主义

在1923年1月29日写的《中国革命史》中，孙写道：“盖民族思想，实吾先民所遗留，初无待于外铄者也。余之民族主义，特就先民所遗留者，发挥而光大之。”[④] 更深入的分析表明，他独特的民族主义可被追溯到清初的反清思想家，特别是王夫之（1619—1692）。在《民族主义》第一讲中，孙指出“我们研究许多不同的人种，所以能结合成种种相同

① 孙中山（孙逸仙）：《中山丛书》（上海，1928），第3册“演讲”，页37。

② 前揭Wright（芮玛丽）书，页65—66。

③ 萧公权：《中国政治思想史参考资料绪论》，附在《中国政治思想史》（台北，1982），卷二，页996—998。

④ 《总理全书》卷五，页453。

民族的道理，自然不能不归功于血统、生活、语言、宗教和风俗这五种力”。孙说：

> 我们鉴于古今民族生存的道理，要救中国，想中国民族永远存在，必要提倡民族主义。要提倡民族主义，必要先把这种主义完全了解，然后才能发扬光大去救国家。就中国的民族说，总数是四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满州人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人，外来的总数不过一千万余人。所以就大多数说，四万万中国人，可以说完全是汉人，同一血统生活，同一言语文字，同一宗教信仰，同一风俗习惯，完全是一个民族。①

据此，他的观点可视为基于种族观念上的汉文化中心主义。我认为这是他早期反满革命经历的残余。在1911年前，许多在东京的革命知识分子，如陈天华（1875—1905）和章炳麟（1868—1936），不仅认同这种汉文化中心主义，而且将之推至极端。譬如章炳麟就推崇王夫之“文化认同源自血缘种族”的权威观点。由于满族只是中国一个很小的民族，他们必须跟其他少数民族一样，接受汉族的统治，并被汉文化彻底“同化”。② 这种“同化”的观点即使在革命以后的孙的民族主义中仍然重要。在1921年6月的一次三民主义演讲中，他重复强调了这一点：“必要满、蒙、回、藏，都同化于我们汉族，成一个大民族主义的国家。”③这里我们能清楚地看到，孙的汉族文化中心主义即使不完全受其他革命学者，特别是章炳麟思想的影响，也肯定是与之相互作用而被强化

① Sun Yat-sen（孙逸仙），*San Min Chu I, The Three Principles of the People*，Frank W. Price 译（上海，1929），页 11—12。

② 萧公权：《中国政治思想史》卷二，页 902—910；前揭 Gasster 书，页 77，203，204；前揭 Pusey 书，页 330—334。

③ 孙中山：《中山丛书》，第 3 册“演讲”，页 72—75。

了。孙的观点再一次反映了“当时中国激进思想中所流行的东西”。

无论如何，就整个历史来看，孙民族主义的文化尺度远比其汉族中心论有意义。正是在文化的尺度上，我们发现他的民族主义超越了狭隘的政治概念。他对中国的爱包括其文化和历史；他并不认为他的国家仅仅是一个政治联合体。换言之，他的民族主义观念接近于赫尔德(Johann Gottfried von Herder)和浪漫主义者们，他们在政治与文化间更强调诸如母语、古老的民族传统、种族或者“民族精神”这些文化标准。[①] 像浪漫主义者们一样，孙有时也倾向于赞美中国的远古时代。在《民族主义》第六讲中，他高度赞美了古代中国的精神贡献。儒家的道德观、政治哲学和个人修身的方法，在他眼中远超过西方相应的学说。他把它们标识为“固有的智识”和“固有的道德”，并继续强调，“我们旧有的道德，应该恢复以外，还有固有的智能，也应该恢复起来……我们今天要恢复民族精神，不但是要唤醒固有的道德，就是固有的智识也应该唤醒他”。[②]

这里，他提到“民族精神”令我们想起赫尔德和那些浪漫主义者们，他说的“恢复固有的道德和智识”暴露了上个世纪经世学者们的残余影响，像冯桂芬和张之洞。孙对中国文化传统核心价值的深层继承决无可疑。他在五四运动前夕的1918年写“知难行易”这一著名论断的文章时，冷静地讨论了相对立的“精神文化”与“物质文化”的矛盾，这在当时十分流行。虽然同意这两种“文化”事实上密切相关，但无论如何他仍坚持在精神文化的某些领域，中国与西方是相等的，甚至超过了西方。中国不如西方之处是在物质文化的领域。在这里，他回应了由《新青年》的编辑和作者，如陈独秀(1889—1939)、钱玄同(1887—1939)、胡适(1891—1962)等人所发起的新文化运动(包括白话文学)。孙毫不犹豫地说：“虽今日新学之士，间有倡废中国文字

① 见 Hans Kohn, "Nationalism," Philip P. Wiener 编 *Dictionary of the History of Ideas* (New York, 1973)卷三，特别是页327a。

② 《三民主义》，页133—134。

之议，而以作者观之，则中国文字决不当废也。”① 显然，这是对钱玄同的反驳，钱认为象形文字对现代化是一个障碍，应该用拉丁化的拼音文字加以取代。

在这篇文字中我们还发现，孙高度地赞美周代文明：“乃至成周，则文物已臻盛轨。其时之政治制度、道德文章、学术工艺，几与近代之欧美并驾齐驱。”② 无疑，历史学家们会立即指出他对周代的理解是理想化的、不真实的。但这无碍于指出，他不仅真诚地相信中国的“民族精神”，而且还为她固存于曾繁荣于古典时代的人文道德文化而非常自豪。人们甚至可能认为，他对中国文化的深刻信念是一种支撑他经历革命过程中的许多挫折的精神力量。他确实怀着极大的热情欢迎五四运动，并公开承认他的革命“必须建立在对中国观念的改变之上”。③ 但是没有证据表明，这场激进的反传统运动从根本上改变了他长期以来对中国文化传统的观念。1924 年 3 月 2 日他这样说道：

> 但是恢复了我们固有的道德智识和能力以外，在今日的时代，还未能进中国于世界上的第一等地位，像我们祖宗在从前是世界上独强一样。要想恢复到那样的地位，除了恢复一切国粹之后，还要去学欧美的长处。④

这里，我们发现了一个从“恢复”中国的过去到“学习”西方的转移，但是，他的文化民族主义的信念仍保持着，从未动摇。

（二）民权主义

对于他的民权主义，孙说：

---

① 《中山丛书》，第 3 册，《孙文学说》，页 30。

② 同上，页 53—54。

③ 见 Chow Tse-tsung（周策纵），*The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China*（Cambridge, Mass., 1960），页 194—195。

④ 《三民主义》，页 142。

> 中国古昔有唐虞之揖让,汤武之革命,其垂为学说者,有所谓“天视自我民视,天听自我民听”,有所谓“闻诛一夫纣,未闻弑君”,有所谓“民为贵,君为轻”,此不可谓无民权思想矣!然有其思想而无其制度。[①]

在“民权主义”第一讲中,他重复了相同的思想,除了引用《礼运》大道之行,天下为公外,而引用了一些孟子。由于向来认为《礼运》是孔子所撰,况且康有为在1898年改革之前也多次这样认为,因此孙有理由说“两千多年前的孔子、孟子,便主张民权”。[②]

我们能发现,从康有为的时代开始,一个争论逐渐出现和形成,它超越了政治上革命与改良间的界线,或经学上今文经学与古文经学间的界线。这些争论中有趣的一点是,有着不同取向的中国知识分子都倾向于根据他们想向中国介绍的西方价值观来重新解释某些关键性的中国经史文献。民权或民主的观念就是一个例子。正如我们已熟知的,康有为用民主界定太平世来解说文献。由此,他便得出了结论,说尧、舜象征着“民主下的太平”。[③] 在革命那一边,很有趣,我们发现著名的国粹派学者20世纪的头十年都致力于相同的古文献诠释。一些人引用早已被引用过的《礼运》,将之比作中国的“人民呼声”,以此“证明”民权理论在中国历史上要比西方出现得更早。另一些人则重复康有为的话,声称三代时的中国政府体制已建立在“天下为公”的原则上了。[④]

---

① 《总理全书》卷五,页454。

② 《三民主义》,页169。孙在1919年关于三民主义的一次简述中也表达了同样的观点。见《三民主义》,收入《总理全书》卷五,页393—394。据汤志钧的研究,康关于《礼运》的研究,可能写于1896—1898年间,见汤氏《戊戌变法史论丛》(重印本,香港,1973),页147—151。

③ Hsiao, *A Modern China and a New World*, 页99。这与孙的观点是相似的,见《三民主义》,页169。

④ 见胡逢祥:《论辛亥革命时期的国粹主义史学》,《历史研究》1985年第5期,页142—160。

即使是一些与孙早年曾有密切联系的边缘学者,如何启和胡礼垣也参与了这场争辩。跟康有为一样,他们也把尧、舜时代解释为民主时代。在他们看来,民权的观念在古代中国,特别是孟子,已表述得非常清楚。另外,他们也都直接响应康有为"天下为公"的理念。[①] 从这些事实,我非常倾向于认为,孙逸仙对整个中国文化传统的有限认识是在他紧密追随这些论辩发展的过程中逐渐形成的。他使用的"国粹"这个词,起初借自日语,这也显示了他的思想与国粹学派及其影响下的《国粹学报》间的联系。[②]

他的五权论也值得关注,为什么他坚持五权制而不是西方普遍使用的三权分立呢?他的理由是:

> 我们现在为什么要五权分立呢?其余两个权是从什么地方来的呢?这两个权是中国固有的东西。中国古时举行考试和监察的独立制度,也有很好的成绩……监察权就是弹劾权,外国现在也有这种权,不过把他放在立法机关之中,不能够独立成一种治权罢了。至于历代举行考试,拔取真才,更是中国几千年的特色……我们现在要集合中外的精华,防止一切的流弊,便要采用外国的行政权、立法权、司法权,加入中国的考试权和监察权,连成一个很好的完璧,造成一个五权分立的政府。[③]

显然,这一修改大部分来自他自己对中国政治传统的研究与理解。但是,在这个问题上,他也可能与其他学者相互影响。譬如章炳麟在 1908 年也独自提出过四权政府制,另一权是教育权。[④] 孙不想完全脱离中国传统,这是他的特征,他也不想不加修改地拷贝西方

① 萧公权:《中国政治思想史》卷二,页 845—855。
② 他对"国粹"的使用,参见中文版的《三民主义》,收入《中山丛书》第 1 册,页 90。
③ 《三民主义》,页 356—358。我纠正了英译中的一个错误。
④ 萧公权:《中国政治思想史》卷二,页 913,和前揭 Gasster 书,页 217。

模式。

（三）民生主义

孙逸仙在《三民主义》演讲中所谈的“民生主义”，有点类似社会主义，甚至是共产主义。这种说法可能会引起误解。事实上，它在孙逝世后引起了意识形态领域的很多争论。正如我在别处讨论过的那样，他在1924年作此演讲，主要是出于国共合作时期容纳中国共产党的权宜与策略上的考虑。[①] 无疑，他对当时西方流行的各种各样的社会主义思想都很熟悉，但是，总的来说，虽然事实上他完全是以现代的方式根据当时西方资本主义社会的经验来考虑民主主义的问题，但其构想首先是来自传统中国的术语。简单的事实是，他特意选择了“民生”这个中国词汇来表达他的主义，充分证明其思想的中国基础。正如他清楚地解释过那样，这个词来自“国计民生”。[②] 国计和民生是两个独立的词，先秦时代就有了，把两者合起来是相当后来的事了，何时最早使用尚待考证。不过值得注意的是，国计民生在同治中兴期间被特别强调。[③] 从那时起，中国知识分子便很关注这个观念，特别是那些沿着经世路线思考国家实际操作的人。孙选择这一术语多多少少反映了他对早年思想形成过程中所接触到的经世思想的继承。

在民生主义的表述中，孙的思想的背后似乎有着儒家“均”的观念。在1919年谈到民生主义时，他特别引用了孔子著名的“不患寡而患不均”的话。[④] 与此均权意识相关，他赞美井田制是古代中国最好的土地制度。根据井田制，耕地被平分成九块，三乘三，外边的八块分给八户人家，而这些家庭要为政府共同耕种中间的那块田。他甚至走得更远，认为井田制本质上与他的“平均地权”的想法相符，而“平均地权”是他

① 见拙文《中国国民党与思想现代化》，收入《历史人物》，（台北，1982），页20。
② 《三民主义》，页364。
③ 前揭Wright书，页153—154。
④ 《总理全书》卷五，页389。

的民生主义两个组成部分中的一个,另一个是"节制资本"。[①]

与此相关,必须提到他与知识分子谈话的影响。根据当时记载,1898年到1899年间,孙经常和当时在东京的中国知识分子谈论中国历史上的土地制度,包括梁启超和章炳麟。他们的话题从井田制、均田制(在农户间均分土地的制度),一直到太平意识形态中的"公仓"。[②] 看起来他们对于井田制和均田制中的社会主义性质基本上认同。把井田制跟社会主义联系起来可能是康有为的思想,他相信井田制是孙子发明的。作为康的弟子,梁启超在1899年写道:"中国古代井田制和今日之社会主义是同水准的。"[③] 1906年章炳麟关于井田制也说过类似的话:"均田制乃西方无可比肩之绝好之制,实同社会主义。"[④] 同年,胡汉民(1879—1936)也说过井田制是古代中国的一种社会主义模式,并得到孙中山的赞同。[⑤]

"均"的观念也是民生主义另一部分"节制资本"的核心。在这一领域,孙的思想就是众所周知的"国家资本主义",主要的工业、公共事业和交通事业必须由国家直接管理。他好像坚信这是保证经济生活分配公正的唯一途径。他对"国家资本主义"的强烈拥护显然来自于他所看到的19世纪末和20世纪初西方资本主义社会的分配不公。[⑥] 不过,我猜测他在这一领域里的经济思想也受到了中国传统的影响。他对中国制度史所知甚广,肯定熟知汉以来国家对盐铁业的垄断。因

① 见 Ch'en Cheng-mo,《平均地权与中国历代土地问题》,《中山文化教育观集刊》卷三,第9期(1937年秋),页889—890;Hsiao Cheng,《平均地权正诠》,《Ti-cheng 月刊》,卷一第1期(1933年1月),页10。

② 冯自由:《革命逸史》,(重印本,台北,1953),卷二,页144。

③ 引自 Joseph R. Levenson (列文森), *Confucian China and its Modern Fate*(Berkeley,1965),卷三,页26。

④ 引自前揭 Gasster 书,页200。

⑤ Robert A. Scalapino 和 Harold Schiffrin,"Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch'i-ch'ao", *Journal of Asian Studies*,卷三第18期(1958年5月),页326。另见前揭 Levenson 书,页134注36。

⑥ 关于他的"国家资本主义",见《中国国民党党章草案》,《中山丛书》,第2册,页2—4;《实业计划》,同上,页176—177;《三民主义》(《民生主义》第一讲),同上,卷一,页243—245。

此,偏好国家资本主义是很自然的。另外,为防止财富分配出现总体上的不公平,当时的思想普遍认为工商业必须由国家控制。例如康有为,也认为所有工商业必须公有化管理,这是他的乌托邦式大同思想的一个特征。[①] 众所周知,“公”在中国是一个与“私”相对的积极价值观。无论如何,如果我们不深入地理解孙对传统的中国价值观的继承,是无法完全把握他的民生主义的。

我想通过对孙逸仙著名的“知难行易”说的讨论来结束本文。1918年,在连续遭受挫折,甚至连他的追随者也对他的革命失去信心的时候,他写了《孙文学说》这篇文章。他显然相信,真正的忠诚只能建立在真正的理解上。他的追随者们在实践他的主义时失败了,因为他们从未真正地理解它们。在这篇文章的序中,他在儒家经典《尚书》中找到失败的根源:“知易行难。”他说,正是这个中国传统的思维习惯,极大地阻碍了他的革命事业。因此,他决定打破这个错误观念。[②] 在这篇论述中,他也攻击了王阳明的“知行合一”说,因为它实际上也暗含了《尚书》的观念。因此,他自己的命题“知难行易”是对传统观念的反驳。当他在上海会见杜威(John Dewey),这一命题得到杜威证实时,他很满意。知道了这些事,我们可否得出结论说,在1918年孙已背叛了中国的传统呢?回答是否定的。因为稍后他就讲得很清楚,他实际上是遵循着正确的孔孟思想。[③] 事实上,如果他知道得更多些,他很可能会引用朱熹(1130—1200),或者更近一些的戴震(1724—1777)来支持他的观点。因为他的观点的确非常接近程朱新儒家以知识为行为前提的传统。[④]

---

① 见康有为:《大同书》(北京,1956),页246—251。

② 《孙文学说》,《中山丛书》第3册,页2—3。

③ 同上,页50—53。Daniel S. Nivison(倪文孙)对此文有简单的讨论,见氏著,“The Problem of ‘Knowledge and Action’ in Chinese Thought since Wang Yang-ming,”收入 Arthur F. Wright 编,*Studies in Chinese Thought*,(Chicago,1953),页137—138。

④ 见拙文“Morality and Knowledge in Chu His’s Philosophical System,” Wing-tsit Chan 编,*Chu His and Neo-Confucianism*,Honolulu,1986,pp.228—254; 和“Tai Chen and the Chu Hsi Tradition”. 编按后者已收入本汉译集。

当他加入知行关系的辩论时，孙肯定不想破坏传统。毋须赘言，知行关系是两千年来中国思想中极具特色论题。我认为，深入地思考这一论题，就是在严肃地对待中国传统，而不是抛弃她。

1913年，孙逸仙在一次演讲中讲："中国此次之革命，就是恢复数千年历史上之文明。"把"革命"与词意相反的"恢复"相提并论，听起来有点奇怪，但他的听众们给了他热烈的掌声。① 非常明显，作为一个革命领袖，孙一直生活在革命和恢复、改革与传统、连续与断裂间的张力中，但几乎没有精神失败的迹象。这种现象既说明了孙逸仙本身，也说明了他的文化取向。他对西方文明的仰慕与对自己的文化传统的热爱都是真诚的。共和建立，也许真的可以说他使中国得到新生。毫无疑问，共和正是在中国传统与西方现代化各个层次的张力中所创造的一个综合。就个人而言，孙的作用显然是决定性的。因为在当时的情况下，只有他能够将他的个人张力转化为创造的源泉，去做他能做的一切，正如他所说："把中国最好的东西和其他国家最好的东西结合起来。"

不幸的是，革命尚未成功，孙就逝世了。他对新中国的设想还有待实现。我们清楚地知道他关于政治、经济、社会的设想，但是，我们怎样才能把这些设想转化为文化理念呢？尤其是关于中国的传统。当然，这是每个人的探索了。作为结论，让我们借用胡适临终前对中国传统的看法来试着回答这个问题："这次重生看上去像是西化，但去其表面，你将看到其底子实质上是中国的，虽经风化和腐蚀，却能看得更清晰———个在接触了科学和民主的新世界文明后，重新兴起的人文和理性的中国"②

（据"Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture," in Chu-yuan Cheng,

① 《中山丛书》，第3册"演讲"，页37。

② Hu Shi（胡适），"The Chinese Tradition and the Future," Sino-American Conference on Intellectual Cooperation, *Reports and Proceedings* (Seattle, 1960)，页21—22。

ed., *Sun Yat-sen's Doctrine and the Modern World*. Boulder & London: Westview Press, 1989, pp. 79—102 译出。)

(罗　群 译)

14. 商业文化与中国传统

——中国历史上商人文化演变研究(1997年)

如这次演讲的题目所示，我打算把“商业文化”与“中国传统”联系起来。作为开始，我要简单解释一下这次演讲的主要内容。首先，我们必须把商业文化从商业本身中划分出来。前者可以被理解为一种生活方式，产生于持续发展的商业领域，它包括思想、信仰、价值观、伦理准则、行为模式，等等。我要强调的是这主要指商业领域的文化方面而言，而不是指商业领域本身。其次，我们应当把商业文化看作中国文化整体不可分割的组成部分，而不能把它当作只限于商业领域的孤立现象。事实上，在日常生活中商业文化不断地与其他各个领域的文化，特别是与中国政治传统、士人传统和宗教传统之间，相互影响、相互融合。第三，我将简要叙述商人阶层社会地位的变化，尤其是许多世纪以来，商人阶层相对于士大夫阶层而言的地位变化。毕竟，商业文化绝大部分由商人团体创造。因此商业文化的重要与否，我们可以根据商人在具体历史时期的社会地位作出更准确的判断。

以下的基本历史背景可分为三部分：第一部分从远古到公元前221年秦统一六国。这一时期，伴随着中国市场的起源和发展，中国的商业文化开始产生并呈现出生气勃勃的繁荣景象。第二部分贯穿了自秦朝一统天下直到公元16世纪的漫长帝国时代。人们普遍认为，在这一漫长时期里，由于中国社会“重农轻商”，导致商人社会地位极低——至少从理论上讲，商人是处于社会的最底层。最后，在第三部分中，我

将略述公元16世纪以来,向不同方向发展的商业文化形成的各个支系及其所能触及的中国传统的底线。

一

哈耶克在他的最后一本著作《致命的自负——社会主义的谬误》中明确指出,人类文化的起源和保存应当归功于“人类合作秩序的不断扩大”;而这种合作秩序的不断扩大,有可能带来市场的产生和发展。根据旧大陆考古学及欧洲历史,他进一步推测市场与国家之间的关系,认为市场不仅比国家的历史更为悠久,且在文化史中所担任的角色也比国家远为重要。[①]无论是否赞同哈耶克的观点,有一点毫无疑义,即无论古今中外,市场与国家之间的关系对人类社会而言都具有最基本的重要性。现在,我们就从古代中国的市场观念开始谈起。

根据传统的说法,中国在很早的时候就已经认识到市场的重要性。《易经》中有一段文字常被引用。它将市场的规范化归功于传说中的皇帝神农——神农规定“日中而市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所”。[②]由于研究者普遍怀疑这段文字为很晚以后——可能是公元前3世纪左右人的伪作,因此不能当作是对中国市场起源的历史性描述。尽管如此,这仍清楚地表明,在古代中国人的思想中,国家与市场在诞生之初就是不可分的。这一点同样可通过许多秦统一前的其他史料,包括《周礼》、《礼记》中的“王制”等等,予以证实。特别是《周礼》,描述了一个非常复杂的官方市场体系。在市场主管“司市”之下,还设有专门的部门分掌各类事务,如价格核定、保卫、营业证明、度量衡,等

① F.A.Hayek, *The Fatal Conceit, The Erros of Socialism*, W.W.Bartley III 编, *The Collected Works of F.A.Hayek*, Vol.1, Chicago:The University of Chicago Press, 1989, 特别是 pp.29—45. 与西方的一般比较,读者可参阅 Thomas L. Hasken 和 Richard F. Teichgraeber III 编, *The Culture of the Market, Historical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

② 《周易》卷八,页48,(《四部丛刊》初编缩本);James Legge, *Texts of Confucianism*, Oxford, 1882, Part 2, p.383.

等。毫无疑问,《周礼》中介绍的市场系统是个理想的蓝图。但是,根据孙诒让的详细注释,我们可以了解,这一理想的蓝图也不完全是缺乏历史依据的空想。它至少反映了在公元前6世纪以前(如果不是更早的话),这个国家的一些地方曾试图对日益发展的市场力量进行控制的意愿及为之付出的努力。[①] 让我以下面有趣的例子来说明。公元前525年,强秦有一位使者出使郑国,当时郑国正在聪明的政治家子产的管理之下。这个使者想要子产利用宰相的权威迫使一个商人把一只玉戒卖给自己。虽然子产很想保持与秦国的良好关系,但他仍坚决地拒绝了这位使者的请求。依照子产所言,郑国官方与郑国商人之间世代相传着一个"契约":"尔无我叛,我无强贾,毋或匄夺,尔有利市宝贿,我勿与知。"因此,子产对使者说:"今吾子以好来辱,而谓敝邑强夺商人,是教敝邑背盟誓也。"于是,使者撤回了自己的请求。[②]根据这个特殊的故事,我们可以得出以下结论。首先,据我所知,这郑国国家与郑国商人团体之间的"契约",并非时代通则,而只是个例外。缔结这一契约的历史背景是在这个故事发生的200年前,由于蛮族入侵,桓公与周皇室一起东迁建立郑国。这一过程中,他们得到了一群周商的加入与帮助。这可能就是郑国商人在该国获得特权的缘由。在春秋时期,郑国商人比别国商人更有参政的积极性,这绝非偶然。如,在公元前626年,著名商人玄镐在商旅途中得知秦军将对他的国家发动突然袭击时,他就假冒郑国的官方代表,并成功地说服了秦军将领,令其撤军。[③] 又如,在公元前587年,有一郑国商人秘谋营救一个被囚于楚国的秦国政客。[④] 就我所知,其他国家的商人不会像郑国商人这样深地卷入政治

---

① 孙诒让:《周礼正义》,(台北)商务印书馆,1967,卷二十七,第7册,页77—98;卷二十八,第8册,页1—5。

② James Legge(理雅各),*The Chinese Classics, V: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*(《春秋左传》),Hong Kong: Hong Kong University Press,1960,p.664. 以下简称 *Tso Chuen*.

③ 同上,页224。

④ 同上,页353。关于郑国商人与朝廷间的唯一关系,见竹添光鸿《左传会笺》,台北重印本,1974,第7章,页59。

中。因此，郑国政府与商人之间的相互信任应被理解为是独一无二的。其次，通过对照，并无证据表明他国商人也和郑国商人一样，得到其统治阶层的尊敬与优待。例如，那个秦国使者就简单地视郑国宰相以强力从商人处夺取玉戒为理所当然。这可能正是他在自己国家对待商人的方式。第三，即使在郑国，商人团体虽然拥有很大的自由及自治权，但国家仍保持着对市场的一些控制权。据《史记》记载，子产担任宰相两年后，“市不豫贾”。[①]这说明了在《周礼》中提到的掌控价格的官方市场系统的存在。此外，公元前600年左右，孙叔敖任楚相时，由于国君莫名其妙地施行了错误的货币政策，致使市场陷入混乱状态，据称正是孙叔敖帮助“市令”恢复了市场秩序。“市令”这个官名证明《周礼》所云“司市”确实是存在的。涉及中国古代市场与国家之间关系的具体描述很少，不过我相信借助《史记》中的这个故事，大家可以对这二者之间的关系，得到一个大概的了解。

> 庄王以为币轻，更以小为大，百姓不便，皆去其业。市令言之相曰：“市乱，民莫安其处，次行不定。”相曰：“如此几何顷乎？”市令曰：“三月顷。”相曰：“罢工，吾今令之复矣。”后五日，朝，相言之王曰：“前日更币，以为轻。今市令来言曰‘市乱，民莫安其处，次行之不定’。臣请遂令复如故。”王许之，下令三日而市如故。[②]

我必须赶紧加以补充，这个事情在公元前6世纪是否真的发生，甚至是否发生在楚国尚有待考证。但是，我们可以把它设想成是公元前4世纪后期或公元前3世纪早期，在城市化与商业文明进入鼎盛时期的一个国家事务的典型事例。这个故事说明了国家与市场之间存在着这样

① 《史记》，北京：中华书局，1972，第10册，页3101。本文所用各朝史均使用此标点本。Burton Watson（华兹生）译，*Records of the Grand Historian of China*，New York and London：Columbia University Press，1961，Vol. II，p. 415.

② 《史记》，第10册，页3100；Watson，*Records*，II：414.

的关系：至少在公元前3世纪早期，国家是一味地干涉市场运作，而市场已经产生出相当的力量来对抗国家权力的专制干涉。

值得注意的是，从公元前6世纪到公元前3世纪，市场一直保持着持续发展的态势；在这一过程中，中国的政治家、思想家和商人们也逐渐发现了某些必须遵守的市场规则。让我试举一两个例子来加以说明。譬如，我深信他们基本领会了必要的"供求"观念。在公元前538年，齐景公问著名的政治家晏婴，既然你住在市集边上，那你是否了解价格方面的事情。碰巧齐景公最近以砍下脚趾的方式惩罚了许多人，故晏婴谏道："踊贵，屦贱。"[1]这立即让我们想起亚当·斯密在讨论市场中商品价格变动时所说的话："一场公众性的哀悼使黑布价格上扬。但是，人们对大多种类的白亚麻布和羊毛布的需求并未发生变化，所以它们的价格就保持了原样。"[2]当然，这里斯密想要说明的是供求关系的变化规律。毋庸赘述，我并不认为晏婴对这一规律的理解程度可与斯密相提并论。但他初步地将市场价格与供求规律联系起来这一点却是明白无误的，随着时间的流逝，他们对市场规则的理解也逐步深入。在公元前5世纪，南方越国的计然详细阐述了通过操纵市场来获利的技术：

> 积著之理，务完物，无息币。以物相贸，易腐败而食之货勿留，无敢居贵。论其有余不足，则知贵贱。贵上极则反贱，贱下极则反贵。贵出如粪土，贱取如珠玉。财币欲其行如流水。[3]

此后约一个世纪，周人白圭被公认为是经济事务方面最早的、最重要的

---

① Legge, *Tso Chuen*, p.589.

② Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Edwin Cannan 编, Chicago: The University of Chicago Press, 1976, Vol.1, p.129.

③ 《史记》，第10册，页3256；Nancy Lee Swann（孙念礼）译, *Food and Money in Ancient China*, Princeton: Princeton University Press, 1950, pp.426—427.

专家。白圭不像凯恩斯(John Maynard Keynes)那样纯粹是个理论家,他还在市场中赚了很多钱。他的格言很简洁:“人弃我取,人取我弃。”这八个字可能是被羼入《老子》书中的,此前却没有人察觉。今天,它已成为被经常引用的古代名言之一。白圭最初想要表达的可能是“贱买贵卖”的意思。但一句名言被如此普遍地表达显然有着更为广泛的哲学用途。据说他非常善于观察市场中随时间变化而出现的各种机会。当他想增加他的货币供应时,他买入便宜的谷物,当他想增加他的库存时,他买进优质谷物。他说,当年成好时他会投资谷物并卖出丝绸与漆器,但年成不好时则反之。[①]这位官吏在管理市场方面的独特心得更值得我们关注:

> 吾治生产,犹伊尹、吕尚之谋,孙吴用兵,商鞅行法是也。是故其智不足与权变,通不足以决断,仁不足以取予,彊不能有所守,虽欲学吾术,终不告之矣。[②]

这里,他不是以道德哲学家的口气在解释儒家的有关观点,如:“智”、“勇”、“仁”、“刚”等。相反,他是以海尔布伦纳所说的“世俗哲学家”的身份来发表这种观点的。[③]从中,我们发现这个著名的官吏很有计算头脑,实际上,他是在努力教导我们怎样完全依赖冷静的理性去驾驭市场大海的浪潮。毫无疑问,通过描画政治行动、军事部署及法律实施方面的相似性,他虽未提出但确实彰示了韦伯提出的那个术语——“工具理性”。

现在我希望把市场与更大的世界联系起来。限于篇幅问题,我只能做一简洁的说明。首先是市场对政治领域内人们关系的普遍影响。

---

① 《史记》,第10册,页3258—3259;Swann, *Food and Money in Ancient China*, pp.428—429.

② 《史记》,第10册,页3259;Watson, *Records*, II:483.

③ Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, sixth edition, New York: A Touchstone Book, 1992.

其次是市场带来的生活方式在古代中国思想中的反映。对我们所说的商业文化而言，这两方面都很重要，但是据我所知，在现代历史学中，我们仍未给予足够的重视。

韦伯对于市场的客观性曾作过有趣的评论：

> 市场共同体是现实生活所有关系中最没有人情味的一种，而人与人总会彼此扯进这种关系里……没有人情味，是由它对商品的求实性和对商品（且仅对商品）的市场取向性所致。凡是市场能独立发挥作用的地方，参与在其中的人们就只认物，不认人。没必要讲友爱，也没必要讲尊孝，那些由人与人之间维系起来的自然的人际关系统统都不用提。它们只会阻碍了赤裸裸的市场关系的自由发展，市场关系的特殊利益要求削弱这种阻碍赖以存在的感情基础。理性的、有目的的利益追求影响着市场行为。

和通常一样，韦伯谈论的是市场的理想形态，在逻辑上，这种理想形态可以推演到可能性的极限；这在真正的市场共同体中是不可能存在的。而且，他的观点主要是针对在市场得到充分发展的现代西方市场，并未打算将之运用到古代中国。但是，他关于市场客观性的观点对于我们的讨论仍然是有意义的，因为我们确实在战国晚期的市场关系中接触到了市场的客观性。

大约在公元前3世纪中期，突然出现了一个称作“市道”的新概念。赵国名将廉颇赋闲十余年之后，被重新起用。在他赋闲期间，所有的“门客”或“家臣”都离他而去。现在，他一复职，他们又回来为他服务。由于没从深受的伤害中恢复过来，廉颇命令他们离开。但其中的一人对他说：“君何见之晚也？夫天下以市道交，君有势，我则从君，君无势则去，此固其理也，有何怨乎？”[①] 就在此前几十年，齐国

① 《史记》，第8册，页2448。

以门下食客数千而闻名于世的孟尝君也经历了同样的遭遇。公元前3世纪初，孟尝君被重新任命为齐国的宰相，他的门客都纷纷前来，希望重归门下。孟尝君私下里告诉他惟一信任的手下，当那些人来时他将羞辱他们。后者给了他以下忠告："富贵多士，贫贱寡友，事之固然也。君独不见夫趣市乎？明旦，侧肩争门而入；日暮之后，过市者掉臂而不顾。非好朝而恶暮，所期物忘其中。今君失位，宾客皆去，不足以怨士而徒绝宾客之路。"据说孟尝君被这番话彻底地说服了。①

《史记》中的这两个故事可能都有夸张甚至虚构的成分。但毫无疑问这代表了古人对于新的社会现实的看法，自公元前6世纪到公元前3世纪，这种看法与市场重要性的持续发展是密切相关的。在以上叙述中出现了两个核心因素：第一，封建领主与其随从之间关系的决定因素似乎经历了从主观到客观的变化。客观的财势之力，取代了主观的道德信任与忠诚，成为他们之间相互关系的根本决定因素。第二，人们相信这种客观模式来自于市场关系，即新术语"市道"。一方面，所谓的"宾客"将他们的服务视作商品，并以商品的形式提供给封建领主。另一方面，一个封建领主将宾客置于自己的保护之下，与一个顾客在市场中选择商品并无不同。法家韩非（前280—前233）用市场术语来定义政府职责，就更加证明了这一点。他引用一位父亲对儿子的忠告说："主卖官爵，臣卖智力，故自恃无恃人。"日本一位注释者对此段话解释如下："致智力取官爵，如贡易然。"② 韩非在别的文章里进一步解释自己的观点。他说："臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。"③ 根据注解，这最后一句话的意思是："君计臣力，臣计君禄。"因此，我们看到，官职、爵位、知识以及工作都被转换成商品在政

① 《史记》，第7册，页2362。也可见《战国策》（《万有文库》本）卷十一，页93—94。

② 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社，1974，第2册，页772—773。

③ 同上，第2册，页800。

治市场中进行交易。

但最令人感到震惊的是，在公元前 3 世纪以前，甚至王位也被当作商品。这在吕不韦（公元前 290—前 335）由富商变为秦国宰相的上升过程中得到了生动的体现。吕不韦曾在秦、赵两国间进行长途贸易，相当成功。直到有一天，他遇到了在赵国首都作人质的秦王子。其敏锐的商业头脑立即告诉他，这个王子是"奇货可居"。他于是回家征求父亲的意见。以下据说是有关的对话：

曰："耕田之利几倍？"
曰："十倍。"
"珠玉之赢几倍？"
曰："百倍。"
"立国家之主赢几倍？"
曰："无数。"

于是，吕不韦毅然决然地做出其一生中最关键的决定，将他的人生舞台从经济市场转向政治市场。[①]

此外，长期以来，人们也怀疑吕不韦在政治上白手起家的种种细节的真实性。[②] 但是，他出身于商人，这一基本事实是毋庸置疑的。父子间的对话可能是虚构的，将王子当作"奇货"的评论也可能是后人的发挥。不过，从社会思想史的角度来看，一般而言，此类故事提供的证据价值不可能完全是夸张的。毫无疑问，这些思想出现在公元前 3 世纪后期到秦统一前这段时间内。而且，正如前面所引的韩非的作品所示，学者用市场术语来表达对权力与荣誉的看法，在当时是相当普遍的现象。

① 《史记》，第 8 册，页 2505—2509；《战国策》，卷七，第 1 册，页 61—63。
② 钱穆：《先秦诸子系年》，香港大学出版社，1956，第 2 册，页 491—493。

原因是显而易见的。在公元前3世纪,随着市场的空前兴旺,商人阶级也变得比从前更有兴趣用金钱来投资权力与荣誉。这儿,韩非再次成为我们最好的向导。他说:

> 今世近习之请行则官爵可买,官爵可买则商工不卑也矣,奸财货贾得用市则商人不少矣。①

上面关于市场的评论为新发现的马王堆帛书进一步证实,这对我们来说是不虞之获。在公元前3世纪一位纵横家的集子中,曾两次提到了"市场":第21条提到黎明的"市"时间短促,人们来去匆匆,这恰与前面孟尝君例子中的有关描述相符;② 第26条讲在公元前3世纪后期,魏国拥有"大县十七,小县有市者卅有余"。③ 这一点很重要。因为它意味着作者可能发现在讲小县时有必要专门提到"市"。这似乎在暗示有无市场决定着一个县政治、经济的重要性。也可以假设"市"与作为行政单位的县相提并论,意味着或多或少类似于《周礼》中记载的官方市场系统的存在。秦统一前的各国或者大多数国家都存在着这种官方的市场体系。

结束对古代时期的讨论,现在我要转向士人传统。这是我个人的设想,希望在公元前6世纪到公元前3世纪这段时间里,在部分思想家、学者身上,找到以市场进行类比、说明事物或用作其他目的的有利证据,来证实市场在他们日常生活中的重要性。当然,他们实际对商业追求所持的是同情或敌对的态度与我们的讨论无关。

子贡(即端木赐)是惟一进入《史记·货殖列传》的孔子门生。据这部史学名著所载,由于子贡身为富商,在访问封建领主时总是得到他们

① 《韩非子集释》,第2册,页1075—1076。英译本见 Burton Watson, *Han Fei Tzu, Basic Writing*, New York: Columbia University Press, 1964, p.116.

② 《战国纵横家书》,北京:文物出版社,1976,页91。也可见该书第93页注11。

③ 同上,页115。

的礼遇。而孔子的闻名于世也归功于子贡的努力。[①] 孔子的《论语》完全可以证实这一论断的可靠性。有一次,孔子将穷而努力的颜回与富有的子贡进行比较:"回也其庶乎,屡空。赐不受命而货殖焉,亿则屡中。"(《先进》)[②]这是《论语》中很有争议的一段话。出于对商人阶层根深蒂固的偏见,许多传统的注释者倾向于将其理解为是对子贡的批评。[③] 当然,我们不必考虑争论本身。重要的是,在这里,孔子可能将其对市场的认识归功于他的已成为商人的学生。《论语》中还有两段孔子与子贡的对话可用来证明这一点。有一次,子贡问他的老师:"贫而无谄,富而无骄,何如?" 孔子说:"可也。未若贫而乐,富而好礼者。"(《学而》)我十分怀疑,当子贡问这个问题时,他必定要么已经富有,要么正在变得富有。而且他很可能在他的头脑中存有自己与颜回的比较,这在孔子的回答中似乎亦有所暗示。这个解释无疑与上文所引有争议的这段文字观点相去不远。第二段对话更加有趣。它是这样的:

> 子贡曰:"有美玉于斯,韫椟而藏诸? 求善贾而沽诸?"子曰:"沽之哉! 沽之哉! 我待贾者也。"(《子罕》)

这里,子贡借助市场语言来谈论学者对于政府任命的接受问题。但是,子贡的问题到底反映的是一个普遍原则,还是特别提出来以抬高孔子或他自己,这我们就不完全清楚了。注释者一致认为在这个例子中,子贡是在劝他的老师从政,因为孔子的回答很显然是指自己。但是,也存在着另外一种可能,即孔子是在通过模仿一位珠宝商人的典型口吻来显示自己良好的幽默感。所以,孔子反复说"沽",又讲了最后一句话。无论这个例子的实际情形是什么,有一点很明显,即这对师生讨论时使用了商人的语言。我想指出的是,在当时的市场里,商人们习惯把珠玉

① 《史记》,第 10 册,页 3258。

② 《论语》,英译本见 D. C. Lau 译, *The Analects*, Penguin Books, XI. 19.

③ 刘宝楠:《论语正义》,第 3 册,页 37—38。

一类的珍贵货物收藏在盒子里。有一篇介绍典礼的文章里就曾提到过"(贾人)启椟取圭"的事。[1]《韩非子》里叙述过一个有名的故事,讲一位郑国商人从楚国商人那里买一颗放在一个精美盒中的珍珠,由于郑国商人喜欢盒子远甚于珍珠,以致于买椟而还珠。[2] 正如前面所引吕不韦父子的对话所反映的,珠宝可能是古代中国利润最丰厚的生意。子贡是珠宝商吗?有人对此深表惊异。

但是,最有意思的还是孔子关于市场的谈话。他有一次说:

> 富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。(《述而》)

所谓的"执鞭之士",就是《周礼》中的"胥",是市场管理人员里级别最低的。每个"胥"掌管两家店。作为这两家店的保安,看守大门、维持秩序是他们的职责所在。[3] 不用说,孔子从不愿意放弃他自己的追求。但是,他对市场如此熟悉,着实让人感到困惑,也许,这还是得归功于子贡。

生活在公元前4世纪的孟子,不仅非常清楚市场的普遍存在,还对市场作出了一定的评价。他描述市场中税收起源的理论很是特别:

> 古之为市也,以其所有易其所无者,有司者治之耳。有贱丈夫焉,必求垄断而登之,以左右望,而罔市利。人皆以为贱,故从而征之。征商自此贱丈夫始矣。[4]

---

① 《仪礼》,(《十三经注疏》本,南昌,1815),卷十九,页7a。见胡培翚注《仪礼正义》(《万有文库》本),第7册,页40—41。

② 《韩非子集释》,第2册,页623。

③ 《周礼正义》,卷八,第8册,页4。

④ 《孟子》,英译本见 D. C. Lau, *Mencius*, Penguin Books, II. B. 10.

作为一种历史描述，这段话可能是不足采信的。但是，根据这段话，我们可以做出两方面的判断：首先，它说明向商人征税是后来出现的现象。孟子曾认为周文王时"关市讥而不征"（《梁惠王下》），还建议"去关市之征"（《滕文公下》），也进一步说明了这一点；其次，他关于"贱丈夫"的设想，实际上是他自己所处时代市场竞争的佐证。

孟子曾与农家许行的追随者进行过长久辩论。这场辩论不仅揭示了孟子自己对市场的态度，也反映了其他学派的观点。许行希望社会退回到劳动分工发生前的时代。在这样一个无差别的原始社会里，不存在真正意义上的国家和社会。许行的追随者和他一样，确信只要人们成功地倒转社会演进的过程，就能实现"市贾不贰，国中无伪，……布帛长短同则贾相若，麻缕丝絮轻重同则贾相若，五谷多寡同则贾相若，屦大小同则贾相若"的生活理想。显然，在谈到商品价格的时候，农家似乎尤为厌恶市场中普遍存在的逐利欺诈行为。但是，在孟子看来，社会分工是理所当然的。因此，对他来说，市场是现实的存在，而要在市场中统一价格是不现实的。孟子这样反驳许行的理论，"夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屦小屦同贾，人岂为之哉？"（《滕文公上》）这里特别值得关注的是孟子的价格理论。如他以两种鞋子为例，说明他已经开始把商品价格和价值联系起来考虑。马克思发展了李嘉图（Recardo）的理论，认为"商品价值是凝结在商品中的人类劳动的总和。如果生产一顶帽子所需花费的劳动是生产一双鞋子的两倍，则一顶帽子的价格将是一双鞋子的两倍"。[1]孟子似乎已有了关于这个问题的模糊概念。因此，我们有理由认为，在价格问题上，孟子和同时代的其他思想家有所不同，那些思想家倾向于认为，价格更易受到"供求"关系而不是别的因素的影响。

与此相联系，我还要介绍一下墨家在价格方面的看法。在《墨经》及其余诸篇中，提到了两个逻辑公式，显示了作者对价格内在运行机制

① Heibroner, *The Worldly Philosophers*, p. 156.

的深刻把握。这着实令人感到吃惊。为了避免技术性问题，我引用了葛瑞汉的概括。他的概括在简洁说明问题的同时，能进一步证实我们的观点：

经济学上的两个标准显示，对他来讲，真正合理的价格，是被供求关系确定的价格。第一个标准由买方价格向之趋近，第二个标准由卖方价格向之趋近。因此，这个价格不可能过高以致无人问津，也不可能过低而无人愿卖。判断价格是否合理的依据在于双方是否能够达成交易。这取决于双方是否愿意做这笔交易："正贾也宜不宜，正欲不欲。"

这些部分显示了真正的资本主义精神，包括示例的无情（"若败邦鬻室嫁子"）和道德判断的可信性。货币和谷物互为参照系，货币数量不变，而谷物却经常发生变化。因此，它们的相对价值随收成呈反向波动；荒年里，你需要支付更多的钱，买到的东西却更少。①

《墨经》一书产生年代较晚，其中有些篇章甚至是出现于公元前3世纪晚期。现在，我想以《墨经》中写作时间较早的一篇为例，来说明我的观点。据说，墨子在《公孟》篇中讲过一个人不可数着别人的缺口，把它们当作自己的财富。② 原话太过简洁，很难理解。正如后来清朝一位注释者所指出的，这句话要与下面这个故事结合起来，才能被充分理解。

宋人有游于道，得人遗契者，归而藏之，密数其齿。告邻人曰：

① A.C.Graham（葛瑞汉），*Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1978, p.397. 进一步的研究可见胡寄窗《中国经济思想史》，第1册，上海人民出版社，1962，页129—134；柳存仁：《墨经笺疑》，《和风堂文集》，上海古籍出版社，页118—120。

② 《墨子间诂》（《万有文库》本），第3册，页31。

"吾富可待矣。"①

"契",即符木,是古代商人生意往来最为常用的一种文件。它把刻着"合同"或"协议"的木块分成两部分,由买、卖双方分执。只有当分开的两部分的缺口能完全吻合时,才能把钱或货交付对方。墨子在和儒家对手公孟的争论中,将此类信手拈来,说明他对市场语言甚为熟悉。与此相关的,《老子》文中也同样出现过"契"这个字:"圣人执左契,而不责于人。"②但在《庄子》中,"左手和右手的契"变成了"券内者、券外者",据注者的解释,"券"具有和"契"相同的功能。所以,注者在文中云:"契合乎外者,志欲穷极其财用也。"③无需太多的技术性,我仅需指出,作为法律文书,契或券这两种符木是古代官方市场体系的一个组成部分。据《周礼》,市场体系里设有专门机构来管理这些法律文书,以预防生意往来方面的诉讼。④

有趣的是,如果我们将《列子》中的这个故事看作是发生在先秦时期的话,就像我现在所做的一样,则不管道家相对于其他学派而言在世俗哲学方面的倾向如何,他们对市场的所知确实甚为渊博。为了进一步阐明我的观点,请允许我对相关的《老子》作一简单介绍。我们还不能断定《老子》的确切年代。我认为它可能是在公元前 4 世纪到公元前 3 世纪这段时间里逐渐发展形成的。特别值得关注并打动我的是这篇仅五千字的文章中,"货"(指"货物",或"难得的货物")出现了不下于五次,"契"("符木")和"市" ("市场")各一次。《老子》六十二章中提及"市"一词的句子是这样的:"美言可以市尊。"河上公对此解释得很好,

---

① 《列子·汤问》,英译见 A. C. Graham(葛瑞汉), *A Book of Lieh-tzu, A Classic of Tao*, New York: Columbia University Press, 1990, p. 179.

② 《道德经》(《四部丛刊》初编缩本),英译见 John C. H. Wu(吴经熊), *Tao The Ching*, Boston and London: Shambhala, 1989, Chapter 79, p. 161.

③ 王先谦:《庄子集解》(北京:中华书局,1954),第 2 册,页 37—38; Burton Waston 译, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1990, p. 255.

④ 更具体的内容可见《周礼正义》卷二十七,第 7 册,页 92—94。

他说："美言者独可于市耳……求者欲疾得，卖者欲疾售也。"[1] 如果他的解释是正确的，则我们应当承认，《老子》的作者在他的时代算得上是一个对商业文化有着非凡洞察力的人。事实上，我们有充足的理由相信河上公是正确的。《史记》中用"良贾深藏若虚"来称赞他，这句话在今天已成为名言。[2] 这是一种世俗智慧，必须如《老子》的作者那样，专注于精神上的修养才能获得。

从孔子到韩非子经历了三个世纪，这三个世纪见证了市场的扩展、商人阶层的壮大，以及中国商业文化的产生与发展。如上所述，实际上，所有的哲学学派都以各自的方式在不同程度上对这些新发展引起的社会变化作出了回应。可能没有一个学派会完全肯定这些新发展，但它们之间还是存在着很大的差别。作为结束，让我用简单的话来单独评述一下国家和市场之间的关系。与儒教主张重农抑商的传统观念相反，早期的儒家学者实际上比其他学派更看重市场的重要性。当然，他们也认为农业是更基本的行业，但是，他们并不要求以压制商业贸易为代价来发展农业。孟子全然接受社会劳动分工的法则，说明他对商业贸易持赞成的态度。因此他说："子不通功易事，以羡补不足，则农有余粟，女有余布；子如通之，则梓匠轮舆皆得食于子。"(《滕文公下》)正如我们此前所看到的，他强烈反对"关税和市场税"。综合这两点，我们有理由认为，孟子的基本观点就是认为国家对市场的干涉应当保留在最小程度。令人感兴趣的是，在这两点上，荀子的看法与孟子完全一致。[3]

通过对比，我们发现法家对市场和商人阶层持有极端的敌对态度。商鞅，一个4世纪的法家政治家，不仅提议对市场征收重税，而且还希望通过施行他所提出的政策来有效控制商人阶层的壮大。[4] 韩

---

① 《道德经》，(《四部丛刊》初编缩本)。

② 《史记》，第7册，页2140。

③ John Knoblock, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. II., Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 102.

④ 朱师辙：《商君书解诂定本》，香港：中华书局，1974，页82—83。

非对商人更为敌视。他甚至公开宣称：商人阶层是他所说的“五蠹”之一。①也正是韩非，首次提出了以农为本务、以商业贸易为末作的建议，并将之上升为“重农抑商”的思想。② 简而言之，法家是主张国家应对市场进行完全控制的。

公元前2世纪，具有道家倾向的学者，如司马迁，提出了一个有利于商业发展的观点。这一观点可能源于道家的“无为”、“自然”等概念。但是，在秦大一统前，以《老子》和《庄子》两部书的作者为代表的道家，都对国家与市场持否定态度。而到了西汉，法家颁布法令，宣布由政府垄断盐、铁买卖，这一法令的实施成为中国历史上国家全面干涉市场的开始。为了对抗法家，道家和儒家自然而然结成了同盟。

二

如果我们听从布罗代尔（Fernand Braudel）的英明忠告，把市场经济和资本主义两个概念区别开来，那么，我们就可以说，市场经济的上行和下滑贯穿着整个帝国时代。③从公元8世纪晚期开始，市场经济的稳步增长和发展是显而易见的。但是，我接下来要讨论的不仅包括市场经济自身，而且还包括植根于市场的商业文化。作为开始，必须先对公元前221年秦统一后市场和国家之间的关系加以说明。

在这点上，有两个重要推想被人们普遍接受，几乎成了不证自明的真理：其一，全能的国家是市场自由发展的主要障碍；其二，被置于社会底层的商人总是受到统治阶层的歧视，当然，也包括受过教育的社会精英。第一个推想可能是正确的，但是需要多方面的修正。至于第二个

① 《韩非子集释》，第2册，页1078；Waston, *Han Fei Tzu*, p.117.

② 罗根泽：《古代经济学中之本农末商学说》，收入《管子探源》，上海：中华书局，1931，页234—238。

③ Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism*, 15th—18th *Century*, Vol. II., Sia Renolds 译, *The Wheels of Commerce*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992, pp.588—589.

推想，则情形更为复杂：不仅随着时代的不同而发生变化，而且经常在理论虚构和社会现实之间摇摆不定。毫无疑问的是，在整个帝国时代，社会对商人的偏见根深蒂固且影响深远。但是，可以说直到12世纪，中国商人所获得的尊重，并不一定比中世纪的欧洲同行们更少。在欧洲封建制度下的商人们地位也很低。而且，较之儒家思想，教规对商业收入的责罚更为严厉。无论是否属于诚实所得，都被教会视为有罪的。①

在帝国时期的中国，对商业精神的反对主要来自国家，而不是宗教。韩非曾经提议："夫明王治国之政，使其商工游食之民少而名卑。"②正如我们所知，法家哲学的核心目的是使国家政权稳定并拥有全能的职权。财富是权力的源泉之一，必须藏于国库，而不使流入到私人手中。当汉代的开国皇帝统一中国时，他所做的第一件事就是将韩非的建议变成法律，虽然他可能从没听说过这个哲学家的大名。因此，他一方面禁止商人穿丝织衣物、乘大车，另一方面则怀着明确的"抑商贱商"目的，③增加了他们的赋税。这些举措关系重大，直到1381年，在对待商人的问题上，明朝的开国皇帝还是采取了相同的态度。为了使百姓放弃经商，转向"本务"农业，他制定了一项法令，宣布农民家庭可以使用丝帛，但商人家庭不可以。这项法令极为严厉，它甚至规定在一个农民家庭里，只要有一个成员经商，则所有的家庭成员都不得使用丝帛。④

但是，法令是一回事，其具体执行又是一回事。有充足的证据说明，在整个帝国时代，商人们总能用他们的财富获得他们想要的东西。汉高祖的法令一经颁布，就被人们置之脑后。公元前178年，就有一位

① M.M.Postan, E.E.Rich 和 Edward Miller 编, *Cambridge Economic History of Europe*, Vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, pp.46—47.

② 《韩非子集释》，第2册，页1075；Waston, *Han Fei Tzu*, p.116.

③ Swann, *Food and Money in Ancient China*, p.231.

④ 徐光启：《农政全书》，上海古籍出版社，1979，第1册，页65。

高级官员痛苦地抱怨道，富商们每天漫步在各大城市和市场之间。他们穿着“刺绣”的衣服，吃着“精美”的食物。用他自己的话来说，就是“今法律贱商人，商人已富贵矣”。[①]这一描述实际上适用于此后的所有朝代。

当然，并非统治阶层内部上自皇帝、下至学者的所有精英人士都对商人普遍持有轻视的态度。许多事例说明，特别是在商业主义盛行的时期，他们也会对商人产生羡慕嫉妒的情感，让我引两个特殊的例子来说明这一观点。汉末，灵帝（168—188）喜欢在内宫和他的嫔妃们玩商人游戏。他让嫔妃们扮演私人旅馆的女老板，而他自己则扮演一位旅商，来检查每个客栈，以享受“女主人”的招待。据说这是他最喜欢的游戏之一，经常玩。[②] 13 世纪后，明代的正德皇帝（1506—1521），又玩同样的游戏，而他还很可能对玩过这个游戏的汉代前人并无所知。他在宫中把仓库变成六个不同的商店，然后，他扮作商人，和他们一个一个地做生意。无论他到哪里，他都大声地和“店主们”讨价还价。[③] 这两个皇帝玩商人游戏，不仅仅是为了有趣，在他们内心里，还存有对商人生活方式和财富的妒羡。汉灵帝曾以固定的价格出卖政府中的高级官职，还任命大量商人到太子所在的东宫工作。[④] 明正德帝则自己当了商人。他在 1513 年，派他的心腹太监到京城和各大城市开办并管理各种“帝国商业机构”（imperial business establishments）。不必多说，凭着国家财力的支持，他把许多个体商贩挤出了商人这一行。[⑤] 汉灵帝与明正德帝做出同样性质的事情，决非偶然，因为他们碰巧都生活在商业与贸易蓬勃发展的世纪。但是，具有更讽刺意味的是，正是这两位皇帝的

① 《汉书·食货志》；参 Swann, *Food and Money in Ancient China*, pp. 164—166.

② Ying-shih Yu（余英时）, *Trade and Expansion in Han China*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 218. 编按此书已收入本汉译集。

③ 毛奇龄：《西河文集》，（《万有文库》本），第 14 册，页 2204；陈洪谟：《继世纪闻》，北京：中华书局，1985，页 69。陈洪谟（1474—1555）生活在正德皇帝时期。

④ 《后汉书》，第 2 册，页 339、342。

⑤ 郑克晟：《明代政争探源》，天津古籍出版社，1988，页 274—283。

先祖们特意定下了"抑商贱商"的法令。事实证明,市场力量有时的确不可阻挡。

在高级官员和高洁的学者中,我们也发现了商业精神影响他们的有趣例子。王戎(234—305),"竹林七贤"之一,兼备普通市侩最坏的品性。他喜欢赚钱并积累了大量的财富。他的债券之多,需要他和妻子两个人每天晚上花几个小时来统计。他园子里的李树品种是最好的,他常常卖李子。但是,为了不让别人得到种子,他总是将李子的核仁钻上几个洞。他的女儿曾向他借钱,在回家省亲时没有立刻还钱,他就拉长了脸,直到女儿把钱还清。① 即使这些"传闻"并不完全可靠,但在这些知识精英们中必定有些人或多或少地会如此行事。

再举一个史书上有据可考的例子。徐勉(466—535)在给他儿子的信中劝诫道:"(吾)显贵以来,将三十载,门人故旧,亟荐便宜,或使创辟田园,或劝兴立邸店,又欲舳舻运致,亦令货殖聚敛。若此众事,皆距而不纳。"② 徐勉是大儒,曾在南梁任中书令。很显然,那时朝廷高官必定也进行商业活动。从这封信中,我们也确切了解到重权在握的官员们可以从事的商业名目。

王戎和徐勉的例子为我们欣赏3世纪晚期鲁褒写的著名讽刺诗《钱神论》提供了历史语境。这首诗的内容可简单地概括为一句话:"有钱能使鬼推磨。"作者意在告诉我们,在京城,所有有权力有地位的人都爱这种由青铜制成、带着方洞的小物件,它的名字就叫"钱"(即"制钱")。③ 因此,钱不仅是商业领域里人们进行交易的中介,在商业领域和其他领域之间,特别是政治领域里,也是如此。

及至唐宋时期,随着商业的发展,特别是对外贸易的繁荣,商业文

① 《世说新语》, Richard B. Mather 译, *Shih-shuo hsin-yu, A New Account of Tales of the World*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1976, pp.455—456; 也见于《晋书》,第4册,页1234。

② 《梁书》,第2册,页384。

③ 《齐书》,第8册,页2437—2438。

化更获得了长足的进步。① 在关于唐代市场体系的重要研究中，崔瑞德这样描述8世纪末到9世纪期间市场的衰弱：

> 在8世末到9世纪，政府放弃了直接对价格和市场进行严格控制，同时逐渐放松了对贸易和工业采取约束敌对态度的极端重农理论。譬如：唐末宋初，许多商人在社会中处于底层的法令和政策，包括着装、仪式、住宅、马车、坐骑等方面的诸种限制，以及商人后裔不准参加科举考试的禁令，等等，都在实际执行中有所放松，甚至被废弃。

而且，在税收领域，人们对商业的态度也发生了类似的变化。

> 此前，商业根本不受欢迎，人们虽然少不了它，但视其为旁门左道，对商业加以严格控制，并将之限制在一定范围之内，但是现在，国家不再禁止贸易，也放松了对它的严格控制，于是，人们认识到，最好的办法就是去开发利用这个财源。②

这些以坚实的历史知识为基础的评论，对我们今天的讨论极为重要。首先，它们向我们提供了唐宋商业文化变迁的一个非常好的历史背景。其次，更为重要的是，它们帮助我们警惕任何对帝国时期国家和市场之间的关系作的过分简单化的判断。通常人们认为，国家对市场的控制几乎贯穿于各个时代，③ 但现在我们发现，长期发展的市场力量，也能迫使国家在政策和制度层面上作出妥协。

---

① 研究唐宋经济和对外贸易的著作甚多，但以全汉昇、加藤繁和斯波义信的著作最为重要。

② Denis Twitchett（崔瑞德），"The T'ang Market System," *Asia Major*, N.S. Vol. XII, Part 2, 1966, pp. 205—206.

③ 如前引 Braudel, *Civilization and Capitalism*, 15th—18th *Century*，页586—589。

虽然,由于缺乏证据,我们不能确定唐代商人的权力,但是,我还是倾向于认为他们比前朝拥有更多的政治权力。8世纪初,几个蜀地商人被邀请到内宫参加由皇后武则天个人举办的正式宴会,这真是令人吃惊。在参加宴会的客人中,有宰相韦安石和其他高级官员。宰相强烈抗议道:"蜀商等贱类,不合预登此筵。"但是史料中没有说明,到底皇后有没有驱逐这几个商人。[1] 可见,传统偏见尽管存在,但它并不总是能在反对商人阶层的进取中起到作用的。

唐时,中亚商人(商胡),尤其是粟特人血统的,在贸易和政治上都特别活跃。[2] 有一个粟特商人康谦,曾经担任安南都护。后来,由于他在安禄山叛乱之后对政府财政的巨大贡献,他甚至被提拔为负责接待外国使节的鸿胪卿。[3] 正如在研究中古史方面颇有建树的史学家陈寅恪所言,在唐代,中亚以及居住在中国北部和东北部的其他非汉族人是叛乱的主要力量。他特别举了两个事例:其一,在755年的叛乱以前,有大量商胡生活在安禄山的出生地营州(今属辽宁)。其二,安禄山和史思明这两名叛军首领,都是中亚粟特人和突厥人通婚所生,能说多种语言,这一事实说明他们为什么以"互市郎"为早期职业。[4] 下面这句话被陈寅恪用来证明自己的观点,我觉得特别值得注意:

(安禄山叛乱前)潜遣贾胡行诸道,岁输财百万。[5]

在与原始文献进行核对时,我意识到"商人"和"胡人"至少具有同等的重要性。作者立即接下去说:

---

① 《旧唐书》,第9册,页2956。根据司马光:《资治通鉴》,北京:中华书局,1956,第14册,页6553,这个故事发生在公元700年。

② E.G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London: Oxford University Press, 1955, p.41 和 Chapter 4, p.134 注 7。

③ 《新唐书》,第20册,页6425,书中还提及康谦的女婿也是安禄山叛乱的追随者之一。

④ 《陈寅恪先生论集》,台北:中研院,1971,页126—138。

⑤ 同上,页129。转引自《新唐书》,第20册,页6414。

> 至大会，禄山踞重床，燎香，陈怪珍，胡人数百侍左右，引见诸贾，陈牺牲，女巫鼓舞于前以自神。阴令群贾市锦彩紫服数万为叛资。①

这段文字充分说明，这次宴会是一次以中亚商人为主要对象的募款集会。宗教的气氛可能是为了坚定商人们对安禄山能当上皇帝的信心。从这整个过程里，我们发现中亚商人（特别是粟特人）多年来一直在为安禄山的密谋造反捐献了大量财物。毫无疑问，中亚商人这样积极参与叛乱，必定是希望安禄山登基之后，能使他们在中国拥有贸易上的统治权。757年，恰在安禄山起兵一年之后，中亚商人在武威（今甘肃）发生叛乱，这似乎更进一步证明了这个论断。这场叛乱的商人首领叫安门物，毫无疑问，他和安禄山属于同一种族。这支商人队伍能一连夺取武威七座城池，坚持作战十七天，必定势力强大。②

另一方面，同样值得引起注意的是，唐朝政府通过向长江流域和四川的富商强行借贷，以维持平息叛乱的巨额财政支出。③ 此外，回纥决心站在朝廷一边抗击安禄山，这不仅仅因为肃宗允诺他们洗劫夺下的叛军首都，更重要的是肃宗还答应用唐朝的丝绸交换回纥人的马匹，和他们进行长期贸易。④ 回纥人和中亚商人在中国市场上是对手。安史之乱后，后者只能仰仗前者在中国市场上的特权才能在中国做生意，但是，这两个群体间的争斗从来没有真正停止过。公元780年左右，回纥在他们的国家里屠杀了成千上万的中亚商人；而在长安的中亚商人为了报复，也趁机挑唆唐朝将军处决了九百多名回

① 《新唐书》，第20册，页6414；《资治通鉴》，第15册，页6905。

② 《资治通鉴》，第15册，页7015。

③ 陶希圣、鞠清远：《唐代财政史》，长沙：商务印书馆，1940，页99；Denis Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, p.35 和 p.247 注 109。

④ 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，北京：文学古籍刊行社，1955，页240—246。

纥特使和商人。[1] 自然，回纥人从一开始就对安禄山的叛乱抱有很深的敌意。

可以说，在整个叛乱过程中，商胡扮演着重要角色。而安史之乱是中国历史上一个极为重要的转折点。也有证据表明，甚至中国商人也加入了为朝廷提供军备的行列。例如：当755年叛乱爆发时，御林军无力保卫京城，因为所有士兵都来自市场，不是商人，就是小贩。[2] 另一个有趣的例子发生在844年的邢州（位于今河北省境内）。邢州刺史官员裴问所率军队大部分由"富商子弟"组成。[3] 第二个例子尤使人感到困惑。为什么这些生长在富裕家庭的年轻人竟愿意当一名普通士兵？在这两个例子里，这些有着商人背景的人显然是自愿参军的。这一现象昭示着唐代商人身上一些新的特质的出现，对此，我们仍需作深入探索。

考量帝国时期商人社会政治地位的一个重要途径，就是考察他们和科举体制之间的关系。正如韩非所云，在战国时期，富商们买官爵已经成为公开的事实。在秦统一后的帝国时代，这一风气得到了继承和发展。但是，由于这是不合法的渠道，与"生意关系"相比，买来的官爵在高级场合几乎没什么权力。但是，通过传统视为"正途"的科举考试而进入官场，就完全不同了。"科举制"有狭义和广义之分。从广义来讲，应上溯到公元前124年太学成立的时候。从狭义上讲，则它始于公元7世纪初隋炀帝（604—616在位）所设，并成为科考主要内容的声望很高的进士科。在今天的演讲中，我使用狭义的概念，也就是我们通常所说的"科举"。在隋唐时期，虽然法律禁止商人及其子弟参加科举考试，但有证据表明，事实并非总是如此。

在宋代，强加于商人阶层的种种禁令开始废弛。杨联陞教授曾在《宋会要辑稿》中发现一条法令（1044年），足以证明这一观点。这条法

① 《资治通鉴》，第16册，页7287；《新唐书》，第19册，页6121—6122。

② 《旧唐书》，第16册，页5370。

③ 《资治通鉴》，第17册，页8005。

令仅仅要求"身是工商杂类及曾为僧道者并不得取"即可。根据杨教授的解释,"'身'和'曾为'两个词的使用,似乎暗示着商人家庭成员、甚至曾经从过商的人,都可以参加科考"。我认为他的解释很有道理。我也同意他上面的推断,因为这不仅仅是建立在这条法令的基础之上,也有其他相关的史实以为佐证,如"最近几百年来,商人在政治上获得了解放"。①

让我举两三个出自洪迈(1123—1202)集奇闻逸事之大成的煌煌巨帙《夷坚志》的例子来说明这一点。在徽宗(1101—1125在位)宣和年间,饶城(今属江西)有一位吴姓老人,以制帽生意闻名于当地。那些参加科考的顾客频频光顾他的铺子,使他对他们的社会地位心生妒羡。因此,他决定供他最聪明的儿子读书,希望他有朝一日成为他们中的一员。最后,他的儿子成功通过了科考,成为一名管仓库的小吏。② 另一个故事说的是一个穷商人,姓潘,缙云(今属浙江)人。一日,他在城里做生意,忽遇瓢泼大雨从天而降。他到附近的一所房子里避雨,却没注意到那是个妓院。他在妓院的走廊上过了一夜。这一晚,妓院里有一位姑娘梦见自己在走廊上看见了一条黑龙,第二天早上,她发现了那个商人。由于对梦境印象深刻,她对他倾囊相助,把所有积蓄交给他管理。最后,这个商人发了财,并娶她为妻。他们生了一个儿子,通过了进士考试,成为一名县官。③ 在这两个故事中,洪迈作为一位12世纪的故事讲述者,认为商人子弟参加科举考试是理所当然的。第二个故事尤能勾起人的兴趣,因为当时的社会风俗认为黑龙象征着极为重要的人物。书中紧接着的另一个故事,也发生在缙云,也用了同样的类比,用"黑龙"来象征"贵人"。④ 这似乎说明,至少在百姓看来,富商的

① Lien-sheng Yang(杨联陞),"Government Control of Urban Merchants in Traditional China," 收入他的 *Sinological Studies and Reviews*, Taipei: Shih-huo, 1982, pp. 30—31.

② 洪迈:《夷坚志》,北京:中华书局,1981,第4册,页1562—1563。

③ 同上,第1册,页98。

④ 同上,第1册,页97—98。

社会地位，堪与高级官员相媲美。

另一段逸事说明曾经从过商的人也确有可能如前引 1044 年的法令所言，获得参加科考的资格。鄱阳（今属江西）有一位学者，名黄安道，在科举考试中几次落第。他几乎打算去经商了，甚至作为初入行者，他在洛阳和长安之间进行的贸易也一开始就获得了成功。但是，由于一位朋友的坚持，他在计划从京城出发往西去做生意前，决定再花几天时间参加最后一次科考。这一次，他通过了。[①] 在这个例子中，我们看到主人公在两个职业之间犹豫难决，这说明了学者和商人之间界限的模糊。随着官方市场系统的瓦解，区别谁是商人可能很困难。这个故事的可信度被北宋无数例子广泛证实。这说明，对一个由外省赴京参加科考的举子而言，带一些土特产到京城（开封）的市场里做点小生意，是极平常的现象。正如 11 世纪早期的参政宋庠所云："举人应举，孰无所货之物？"[②] 事实上，举子们无疑可忝列短期商人之伍。正如全汉昇在一项详细研究中所示，宋代政府官员的个体商业活动已经达到了巨大的比例。[③]

当然，《夷坚志》是一部讲述虚构故事的著作，所以，人们也可能对其中所讲的允许商人们参加科考的 1044 年法令产生质疑，作为证据它似乎晚了些。为了消除这个疑问，我可以再举两个 11 世纪的例子，其历史可靠性是不容置疑的。在一份朝廷的记录里，记载着 1067 年，苏辙建议通过提高考生们的年龄和减少录取名额来提高进士的知识水平。他提出这一主张的原因之一在于现行的科考体制太宽松，以致于"凡今农工商贾之家，未有不舍其旧而为士者也"。[④] 显然，这种情况只有在 1044 年法令施行以后才可能出现。又，一位来自山东的士大夫王

① 洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1981，第 2 册，页 670。

② 转引自全汉昇：《北宋汴梁的输出入贸易》，载全汉昇《中国经济史论丛》，香港：新亚书院，1972，第 1 册，页 120。

③ 全汉昇：《宋代官吏的私营商业》，载全汉昇《中国经济史研究》，香港：新亚书院，1976，第 2 册，页 1—74。

④ 苏辙：《乐城集》，（《四部丛刊》初编缩本）卷二十一，页 228。

辟之(生于1031年,1067年中进士),曾讲过一个发生在曹州(今属山东)商人家庭里的故事。一个叫于令仪的商人以其和善慷慨而出名,晚年他变得非常富有。他为自己宗族的孩子们设立了私塾。结果,他的一个儿子和两个侄儿在几年后都成功地考取了进士。[①] 这个故事确切地证明了,至少在11世纪下半期,商人子弟已经可以正式参加科举了。

总的说来,在宋代,商人的社会地位无疑有所提高。但是,我们不能夸大事实。在妓女眼里,富商确实可能和宰相一样重要,然而,士大夫们仍拒绝和具有商人背景的人们平起平坐。因此,12世纪孟思恭奉命出使金国时,他的同僚写了一句诗嘲笑他,诗是模仿苏轼在类似场合写给他弟弟的著名诗句而做的,意为"便是盐商孟客儿"。[②] 这个故事使我们注意到同一时期欧洲商人地位的发展。在12世纪,那些渴望为自己或儿子争取爵位的富商们也严重干扰着世袭制度。德国男爵亦曾不无轻蔑地提及那些新贵,以为他们不过是"生意人"。[③]这确实是个很有趣的巧合,在完全相同的世纪里,欧洲和中国的统治阶层同样感受到了来自商人阶层的巨大力量。

在结束唐宋部分以前,我想简单介绍一下不断发展的市场对这一时期中国精英文化的贡献。著名诗人白居易在他写给元稹的长信中讲了这样一个故事:京城一个歌女告诉她未来的雇主,既然她能唱白居易的《长恨歌》,她就不应被当作普通的女子。结果,雇主同意付给她更高的价钱。白居易还告诉他的朋友,就在他被请去赴宴喝酒听歌的前一天,所有的歌女都立刻认出他是《长恨歌》的作者。[④] 诗歌是唐朝文化的桂冠,但娱乐业的兴旺显然也促进了诗歌的蓬勃发展。唐代的娱乐

---

① 王辟之:《渑水集谈录》,北京:中华书局,1981,页30。

② 《夷坚志》,第2册,页840。

③ 见Marc Bloch, *Feudal Society*, L. A. Manyon 译, Chicago: The University of Chicago Press, 1961, p. 322.

④ 《白乐长庆集》,(《四部丛刊》初编缩本)卷二十八,页143。

场所还包括那些坐落在长安西市、有着美丽中亚舞女和歌女的酒店。这些酒店主要针对外国客人,特别是中亚、波斯和回纥商人而建。但是,包括李白等在内的中国诗人也喜欢光顾,许多人还用生动的的语言描写这些外国美人的样貌和她们的表演艺术。[①] 宋朝及以后各朝都很好地继承了这个传统。很难想像,如果没有无数歌女在各种场合的传唱,柳永、苏轼等人的词能在宋代广为流传。[②]

书市的出现是唐宋商业活动的另一个主要特点。824 年,元稹为白居易的文集作序,序中说,在过去的二十年里,白居易和他自己的许多诗作,在未经作者本人许可的前提下,或被手抄,或被雕版印刷,拿到书市上出售。他特别指出,他两人的诗在扬、越(分属今江苏、浙江)一带被大量印刷,并在各城市发售。[③] 专家们对"印刷"一词的解释有分歧,但这与我们今天的讨论无关。通过元稹的序,我们足以知道,书市在 9 世纪初的唐代为诗的广泛流传提供了重要媒介。

到 11 世纪,中国的印刷业已有全面发展。但是,我今天不谈在京城和地方州县的官办印刷部门,因为它们不是盈利性质的产业。我们需要了解的是私营书市。早在 1044 年,有一位朝廷官员因为各种原因被贬,其中一条罪状便是私下印书并强迫地方政府买他的书以赚取巨额利润。[④] 事实上,对宋代朝廷和地方官员来讲,书业贸易倒是他们很喜欢的一种贸易形式。正如 12 世纪末被多次讨论的唐仲友例所显示的那样,书业贸易作为一项普遍的社会活动,持续了整个宋代。[⑤]但是,更引人瞩目的是宋代私人印刷行业的繁荣。[⑥] 叶梦得(1077—1148)在

① 向达:《唐代长安与西域文明》,北京:三联出版社,1957,页 34—40。

② 丁传靖:《宋人轶事汇编》,北京:中华书局,1981,第 2 册,页 465—466、596、612—613、621—622。

③ 《元氏长庆集》,(《四部丛刊》初编缩本),卷五十一,页 161。

④ 1044 年诏书,见全汉昇:《中国经济史研究》,第 2 册,页 62。

⑤ Lien-sheng Yang(杨联陞),"The Form of the Paper Note Hui-tzu of the Southern Sung," 收入他的 *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge: Harvard University Press, 1961, pp.216—223.

⑥ 见张秀民:《印刷史论文集》,北京:印刷工业出版社,1988,页 84—95、96—117;张秀民:《中国印刷史》,上海:人民出版社,1989,页 70—74、78—79、88—92。

1128 年或之后曾撰文提及其所处时代的印刷中心杭州、四川、福建，以及京城（不久失陷于金）。在前三个地方，他认为杭州的书印刷质量最高，四川次之，福建最差。但是，他认为“福建本几遍天下，正以其易成故也”。[1] 在中国印刷史上，福建印刷的书籍又通称为“麻沙本”，由于个体书贾只求在书市里获取眼前利润，使之因校勘粗疏而声名狼藉。[2] 结果，从 11 世纪后半期开始，书价就开始明显下滑，一直持续到此后两个世纪。[3]所以，从文化史的角度来看，宋代的书市是值得称道的，因为它不但生产了大量的各种书籍，使普通百姓也能读书。而且，正如切尼克所说：“印刷行业的商业化，使书籍成为商品，给新思想以确切的价值，有助于新思想的产生。”[4]可以武断说，宋代社会学习的升温和新儒学思想的传播，或多或少是书市发展的意外收获。

三

在帝国时代后期，从 16 世纪开始，新一波商业文化的浪潮席卷了全国。这波新浪潮具有持续时间长、影响面广等特点，故而引起了人们的特别重视。它对中国传统各个方面的影响之深远是以往包括唐宋在内的各朝难相媲美的。让我借 19 世纪一位历史学家沈垚（1798—1840）的话来作为讨论的基础：

> 宋太祖乃尽收天下之利权归于官，于是士大夫始必兼农桑之业，方得赡家，一切与古异矣。仕者既与小民争利，未仕者又必先有农桑之业方得给朝夕。以专事进取，于是货殖之事益急，商贾之

① 叶梦得：《石林燕语》，北京：中华书局，1984，页 116。

② 同上，页 115。

③ Ming-sun Poon（潘铭燊，“Books and Printing in Sung China, 960—1279,”（Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1979）, p. 95, p. 180，举例和进一步的讨论参见 Susan Cherniack, “Book Culture and Textual Transmission in Sung China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 34:1, (June, 1994), pp. 43—45.

④ Susan Cherniack, *Book Culture and Textual Transmission in Sung China*, pp. 79—80.

> 势益重。非父兄先营事业于前,子弟即无由读书以致身通显。是故古者四民分,后世四民不分。古者士之子恒为士,后世商之子方能为士。此宋、元、明以来变迁之大较也。
>
> 且今士大夫多出身于商贾之家,性尤俭啬。仕者殊少仁爱之心,而商贾反具备之,何也?因国家之重心转向货殖,英雄才俊盖出于商贾者也;其以商贾为业,以英雄为特征。既为英雄,便能洞察世情;能为他人之所不能为,却难耐他人之冷落。是故士大夫地位益显窘迫,而商贾益珍视传统之美德。此亦世之民俗变迁之大概也。①

尽管沈垚的陈述偶有刻意或无心的夸张,但令人感到不可思议的是,他所描述的这两种"大概"与历史上东方社会学的一般情况竟如此相近。第一种情况是对因商人地位上升而引起的社会结构变化的总结,第二种情况描述了随着社会结构的变化带来新文化的出现。简而言之,沈垚认为士大夫和商人的社会地位已经发生了对换,因此,传统由前者独占的社会领导角色,现在大部分由商人来承担。根据我自己的研究,我可以毫不犹豫地说,这两种情况是中国自16世纪以来广大社会现实的真实再现。同时,沈垚用这样的溢美之词来嘉许商人,也令人深感吃惊。与前面两部分描述的历史相反,他所用的语言似乎是全新的。但是,正如我接下来将要努力阐明的,商业文化的这一波浪潮实际上从16世纪(如果不是更早的话)就已开始了。

到16世纪,全国范围内的大型商业网络已经出现。来自徽州(今属安徽)的富商们——历史上以"新安商人"而出名——是这些商业网络的创建者。有一个例子可以很好地证明这一点。根据汪道昆(1525—1593)为阮弼写的传记,我们可以了解到,阮是来自新安西递村

① 沈垚:《落帆楼文集》卷二十四,页11b—16a。(《吴兴丛书》本,北京:文物出版社,1987)Charles Y.T. Kwong教授初译了这一段,特此致谢。

的成功商人。他在贸易中心芜湖(今也属安徽)设立了自己的商业总部,进行纸张的生产和销售。当他的事业到达鼎盛时,他在许多省份,包括江苏、浙江、湖北、河南、河北和山东等省的大城市里,都设立了分店。他雇佣了许多能干的助手,帮助自己管理各省的分店。据说,他有极为出色的经商头脑,清楚知道自己应在什么时候、用什么方法扩大经营规模。由于言而有信,他的声誉极佳。一旦承诺对方,无论有没有与对方签下书面合同,他都不会违反诺言。[①] 但是,阮弼仅仅是他那个时代里无数新兴商家中的一个罢了。[②] 又如17世纪时,有一位洞庭(今属江苏)商人席本祯(1601—1653),在全国各大城市都拥有自己的货栈,从而建立了一个类似的商业网络。他从不视察他的分店,仅仅通过写信下达指令,而他的信件所及之处,有些竟远在一到两千里之外。尽管如此,他各个分店的管理人员都能够如实执行他的指令。[③]

这种商业网络接近于现代西方社会里人们戏称的"商业王国"。因此,看到16世纪的中国商人,譬如前面曾提到过的阮弼等人,就已开始用这一类的术语来称呼它们,是颇为有趣的。汪道昆在文中,把阮的故乡新安比作他的"休养地",而把芜湖比作"丰沛",从地理意义而言,丰沛是汉高祖开始创建大汉帝国的根据地。[④] 如果这仅是一种孤立的描述,则我们尽可以忽略它,将它当作作者囿于古典语言层面的胡乱类比。然而,这样的类比在16世纪使用频繁。以另外一名新安商人李大鸿为例,他的族谱中有他的传记,其中提到,他在姑孰(今在安徽南部的当涂)经营当铺,姑孰成了他的"关中",而在过去,关中也被称为长安。[⑤] 换句话说,即姑孰是李大鸿"商业王国"的首都。另一个更令人

---

① 汪道昆:《太函集》,(南京,1591)卷三十五,页11b—16a。

② 更多例子可见滕井宏《新安商人研究》,载《东洋学报》,第36卷第3号(1953年12月),页85—87。

③ 吴伟业:《梅村家藏稿》卷四十七,页207。

④ 《太函集》卷三十五,页14a—14b。

⑤ 张海鹏、王廷元编:《明清徽商资料选编》(《四部丛刊》初编缩本),合肥:黄山出版社,1985,页296—297。

吃惊的例子是程周，一个在江西拥有许多生意，从当铺到盐业等各个行业无所不营的商人。《新安休宁名族志》一书中有他的传记。根据传记的描述，他是一个“创业垂统”的人，最早普遍使用这个词的是孟子。在公元前211年秦统一后，它成为王朝建立者的专用词汇。① 在后两个事例中，传者是他们的家族成员，因此，他们两人也可以看作是商人自我形象的一种反映。

16世纪以来，商人阶层的自信不断增长，甚至可以说是到了自负的程度。成功商人的传记常常把他们描述成在人生早期就具备“高瞻远瞩”或“见识非凡”之性格特征的人，而在此前，配享这种描述的只有政治家和文人领袖。② 用新安商人许秩的话来讲，就是“吾虽贾人，岂无端木(即子贡)所至国君分庭抗礼志哉?”③ 也就大约在这时候，商人们变得过分自信，甚至超出了他们实际的社会价值。他们第一次提出疑问：“贾何后于士哉?”④ 在士人，同样开始认识到商人抱怨中包含的合理成分，因此，汪道昆跳到商人的队伍中发问：“藉能贾名而儒行，贾何负于儒?”⑤ 他不仅公开质疑那因为有着悠久传统而倍受尊重的崇本抑末政策，而且还质疑现行的“轻农税、重商税”这一财政政策。在他看来，经商和务农这两种职业应当受到平等对待。汪接着问道：“商何负于农?”在这一点上，他的意见得到了同时代人，包括张居正(1525—1582)和张瀚(1511—1593)等人在内的广泛认同。⑥ 因此，可以说，到16世纪，商人们不再被动地接受传统所加予他们的低等地位。相反的，他们尽一切努力证明在这个社会中，他们具有和农民、士人一样的平等地

---

① 张海鹏、王廷元编：《明清徽商资料选编》(《四部丛刊》初编缩本)，合肥：黄山出版社，1985，页234。在晚明富商、成功生意人中流行的小册子力图说明，他们和进入仕途者一样拥有“天赋”的特殊品质。见李晋德《客商一览醒迷》，太原：山西人民出版社，1992，页312。

② 《明清徽商资料选编》，页87。更多例子可见第223—259页。

③ 同上，页216。

④ 同上，页439。

⑤ 《太函集》，第55册，页1a。相同的观点可见第29册，页20b。

⑥ 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北：联经出版事业公司，1987，页150。

位。只要和16世纪以前的例子作一比较，我们就可以理解新一代商人的观念更新中所蕴含的革命意味。11世纪时，有一名来自武汉、名叫李迁之的富人，曾向欧阳修（1007—1072）讲述自己作为一名商人，对其相对于其他职业的人来说所扮演的社会角色的看法。他说：

> 夫民力役以生者也，用力劳者其得厚，用力偷者其得薄。以其得之丰约，必视其用力之多少而必当，然后各食其力而无惭焉。士非我匹，若工农则吾等也。……然其所食皆不过其劳。今我则不然，……用力至逸以安，而得则过之，我有惭于彼焉。①

这儿，我们遇到了这样一位商人，他毫无异议地接受了传统将社会阶层划分为士、农、工、商四类，并予以逐级下降排列的方式。毫无疑问，在11世纪和16世纪之间，中国的商业文化必定发生了本质上的改变。

现在，让我们转向社会思想领域。在这一领域出现了一种新的关于社会劳动分工的理论，实际上，这种理论的产生可以看作是对中国社会商人阶层重要性加强的反映。出人意料的是，著名心学家王阳明为此提供了最重要的文献资料。1525年，王阳明为一位名叫方麟的商人做碑铭，其中表达了如下观点：

> 苏之昆山有书庵方公麟者，始为士，业举子。已而弃去，从其妻家朱氏居。朱故业商。其友曰："子乃去士而从商乎？"翁笑曰："子乌知士之不业商，而商之不为士乎？"
>
> 顾太史九和云："吾尝见翁与其二子书，叠叠皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者。"
>
> 阳明子曰："士者，四民异业而同道，其尽心焉，一也。士以修治，农以具养，工以利器，商以通货，各就其资之所近，力之所及者

① 《欧阳文忠公文集》（《四部丛刊》初编缩本）卷六十三，页477—478。

而业焉,以求尽其心。

其归要在于有益于生人之道,则一而已。……自王道熄而学术乖,人失其心,交骛于利,以相驱轶,于是始有歆士而卑农,荣宦游而耻工贾。夷考其实,射击时罔利有甚焉,特异其名耳。……吾观方翁士商从韦之喻,陷然有当于古曰民之义,若有激而不然者。呜呼!斯义之亡也,久矣,翁始有所闻欤?抑其天质之美而默然有契也。吾于是而重有感也。"①

我如此详尽地摘引了这篇碑铭,是因为它从几个重要途径反映了16世纪的中国社会情况。而且,它可能也是新儒学社会思想史上一份具有里程碑意义的文献,不幸的是,这篇铭文并未引起应有的重视。下面,我将向大家解说这篇碑铭。

首先,方麟是明清时期众多从商士人的典型。在16和17世纪,一股看似平静、实则活跃的"弃儒就贾"的社会运动,席卷全国。其基本模式有如下特征:一个二十多岁的士人,考举人连连受挫,因而放弃学业,选择经商。当然,对个人来讲,这样的事情很早以前就发生过了。像我们前面提到的北宋黄安道就是如此。这一现象早在15世纪就已日趋明显。根据王阳明做碑文的时间(1525年)来判断,则方麟"弃儒就贾"的时间当在15世纪后半期。根据桑悦(1447—1530)所述,其父桑琳也和方麟一样,与一商人家庭联姻,于是放弃考举人,改行当了一家大商铺的掌柜。② 此后几个世纪,这一趋势蓬勃发展。譬如仅清一季,在新安婺源一县之内,就能在地名辞典中找出五十多个这样的例子。③ 但是,从现今可证实的资料来看,大规模的弃儒就贾集中于1500—1700

① 《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992,第1册,卷二十五,页940—941。Charles Y.T. Kwong教授初译了这一段,特此致谢。

② 桑悦:《思玄集》,普林斯顿大学葛思德东方图书馆明版(Ming edition in the Gest Oriental Library of Princeton University),卷七,页1a—1b。

③ 重田德:《清代社会经济史研究》,东京:岩波书店,1975,页294—349。

年间。我们需要对这一现象作出解释。

对此,我有一个不太成熟的看法。我觉得,这是科举制度下竞争压力越来越大和市场经济越来越繁荣共同作用的结果。据粗略估计,从14世纪后期到1600年,中国人口大概已从6500万增长到了1亿5千万。①但是,进士和举人的名额在明清两季却仍维持原状。正如文徵明(1470—1559)在1515年所指出的,苏州府下属8个县,各地学校共有生员5000名,但在三年一次的科考中,却仅能录取贡生20名、举人30名,远远不能满足生员进阶之需。所以,他建议大幅增加贡生名额以为解决之策。② 大约在同一时代,韩邦奇(1479—1556)也谈到,应大量增加进士和举人的名额,以解决贡生普遍没有机会做官的难题。③ 通过对比,我们可以发现在16世纪,士人如果从商,则成功机会将大得多。他们相信"士而成功也十之一,贾而成功也十之九"。④ 一个叫黄崇德(1469—1537)的人,在其父的劝说下放弃了科考,到山东沿海贩盐。一年下来获得了10%的利润,并很快使资本翻了一翻。⑤ 因此,我们看到科举体制的"推"和市场的"拉"共同创造了第一波长期持续的"商业浪潮",借用中国现在的流行语来讲,就是它将无数"知识分子"抛入了"商海"。⑥

第二,王阳明曾对方麟的观点表示首肯并予以详细阐明,他曾说自己所处时代的士人们比商人更有经济头脑,而在商人中间也不乏恪守

---

① Ping-ti Ho(何柄棣), *Studies on the Population of China*, 1368—1953, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p.264.

② 文徵明:《甫田集》(《四库全书》本),台北:商务印书馆,1984,卷二十五,页415。

③ 韩邦奇:《苑洛集》,卷十九,页4—5。

④ 《明清徽商资料选编》,页251。

⑤ 同上,页74—75。

⑥ 关于16世纪中国市场经济繁荣的一般描述,可见张瀚(1511—1593)《松窗梦语》,北京:中华书局,1985,页80—87;Timothy Brook(卜正民),"The Merchant Network in 16th Century China, a Discussion and Translation of Zhang Han 'On Merchants,'" *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Vol. XXIV, Part II(1981), pp.165—214. 基于明清十大商人的传记而对商人群体进行的通盘讨论,可见唐力行《商人与中国近世社会》,杭州:浙江人民出版社,1993,页43—71。

古圣贤之道的人。对同一社会现实,王阳明与晚他三个世纪的沈垚作了本质上相同的评论,不同之处只在于两人所用语言有所差异而已,王用的是哲学理想主义,而沈用的是历史现实主义。从王阳明到沈垚,数百年间,许多作者都用不同的方式做出过同样的论断。最常见的是"士为本而商为末"和"商为本而士为末",或者比较中立的道德定语,如"士而商"或"商而士"等。诸如此类的表达极多,不能一一标明出处。但实际上,到16世纪的时候,人们已很难在士人和商人之间划分明确的社会界限了;他们更频繁地生活在同一屋檐下。在王阳明的时代,人们已就沈垚所指出的"后世四民不分"达成了共识。归有光(1507—1571)也曾说今天的"士"、"农"和"商"经常是"混为一谈"的。[①] 他的这一观点在一个世纪后,得到了其曾孙归庄的再度确认。[②] 这一新发展趋势确实值得人们重视,但早在宋代,精英文化和商业文化之间就已表现出互相贯通渗透的迹象。这并非为中国历史所独有。在15世纪的英格兰,也曾兴起过商人和贵族融合、并发展成为"绅而商"的运动。和中国的"士而商"一样,"绅而商"甚至成了一个合法的术语。据斯拉伯(Sylvia Thrupp)所云,在中世纪的英国,"商人阶层向拥有地产的贵族阶层的转化速度,超过了后者向前者的转化"。[③] 但在明清时期的中国,我怀疑可能与之相反。

最后,我们应该把注意力集中到王阳明关于"四民异业而同道"的评述中。在儒家思想史上,竟由地位斐然的哲学家王阳明第一次公开承认商人拥有分享圣人之道的平等权利。王阳明这句话的实际含义也可以由他所说的另一段完全不同的文字得到证实,即"虽经日作买卖,不害其为圣为贤"。[④] 从社会历史学的角度来看,我们必须把"任何人

① 归有光:《震川先生集》(《四部丛刊》初编缩本)卷十三,页188。

② 归庄:《归庄集》,上海古籍出版社,1984,第2册,卷六,页359—360。

③ Sylvia Thrupp, *The Merchant Class of Medieval London*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, Chapter VI, "Trade and Gentility."这里引用的分别见页269和页286—287。

④ 《王阳明全集》,第2册,卷三十二,页1171。

皆可为圣"的普遍命题和"商人可为圣为贤"的特殊命题区别开来,即使从逻辑上看,后者包含在前者之中。对过去长期使用的普遍命题而言,有时候会变成毫无意义的陈词滥调。作为一名儒学家,他根本不可能自觉地把这个普遍命题和商人联系起来,甚至把农民或工匠也联系在内。我认为王阳明是根据"道"来重新定义这四类人的。

但我必须立即加以补充,认为这一观点源于王阳明不一定完全正确。在王为方麟写碑铭的两年前,其文友李梦阳(1473—1529)曾为山西商人王现(1469—1523)写了一篇墓志铭。其中引了一句商人训诫他儿子们说的话:"夫商与士,异术而同心。"① 王阳明可能读到过这篇广为流传的墓志铭,且对他来讲,"心"和"道"是两个可以互换的概念。如果是王现的话以某种方式唤起了哲学家的灵感,那么我们可以说,是商人首先宣称自己享有得道的平等权利。事实上,自16世纪以来,商人们日益表现出对新儒学的浓厚兴趣,朱熹、陆象山、湛若水和王阳明等大儒亦倍受他们的推崇。不用说,新安商人普遍崇拜来自自己家乡的朱熹,视其为精神导师。② 17世纪早期,有一位浙江商人卓禺,极为推崇王阳明理论中的"知行合一"。③ 而湛若水的例子甚至更为有趣。16世纪30年代,他在南京任吏部尚书时,就有许多扬州盐商向他请教哲学问题。④ 大概也在此时,一位富商的遗孀为了学习如何"体悟天道",让她的一个儿子拜湛若水为师。当湛若水创办甘泉书院资金短缺时,她还捐助了几百两银子。⑤ 前面提到过的弃士从贾的黄崇德,其父以"陆象山之学以安身立命为首要"对他加以劝诫,使他信服。⑥ 根据以上种种,我们自然而然得出这样的结论:商人们不仅在积极学习得道,

① 李梦阳:《空同集》,(《四库全书》本),卷四十六,页420。关于王现以及王氏家族的深入研究,可见小野和子《明季党社考》,京都:同朋舍,1996,页79—82。

② 唐力行:《商人与中国近世社会》,页93、200—201。

③ 《梅村家藏稿》,卷五十,页222。

④ 何良俊:《四友斋丛说》,北京:中华书局,1983,页32。

⑤ 唐顺之:《荆川先生文集》,(《四部丛刊》初编缩本),卷十六,页337。

⑥ 《明清徽商资料选编》,页74。

也在以自己的方式重新证道。与其把王阳明的新理论看作是纯粹源自哲学天才头脑(毫无疑问他确实有这个天份)的独创观点,倒不如视之为社会现实变化的一种反映。

王阳明是最早在传记作品中对商人加以称誉的作家之一。从这个时代以后,我们浏览明清作家的文集,时不时会在一些墓志铭、传记和颂寿文章中,读到关于肯定商人社会作用的文字。根据前明作家著作中的一篇商人传记,我们发现,明清时期的商业文化显然有了新的发展。16世纪,人们有理由称如著名的汪道昆、李维桢(1546—1626)等作家是商人阶层的发言人。因为汪不仅出生于商人家庭,而且娶了一位富商的女儿。[①] 必须强调的是,在明清时期,士人家庭和商人家庭之间的通婚现象极为寻常,这在富人们的文学作品中,即如关于商人的传记材料等,也有说明。譬如:钱大昕(1728—1804),一个极受乾隆尊重的大儒,为富商瞿连璧写了一篇墓志铭,因为他的女儿嫁给了后者的孙子。[②] 李维桢尤以其为富商服务而出名,因为富商们出手阔绰。[③] 在汪道昆和李维桢各自的文集中,可以找到成百上千篇为商人作的墓志铭。但是,这一新趋势决不仅限于有钱有势的商人圈子。到16世纪,即使最普通的小贩也能平等地用这个方式为自己的祖辈父辈增添体面。在唐顺之(1506—1560)1550年写给朋友的一封信里,他这样说道:

> 仆居闲偶想起宇宙间有一二事人人见惯而绝是可笑者,其屠沽细人有一碗饭吃,其死后则必有一篇墓志,其达官贵人与中科第人稍有名目在世间者,其死后则必有一部诗文刻集,如生而饮食死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无,虽汉唐以前亦绝无此事。[④]

① 《太函集》,第13册,页6b—8b;第19册,页18b—20b。
② 钱大昕:《潜研堂文集》,卷二十八,页461—462。
③ 《明史》,第24册,页7386。
④ 唐顺之:《荆川先生文集》,卷六,页119。

这段话对我们理解明代商人心理状况极为重要。五十年后，曾有作家进一步对此说法予以支持，认为唐所言非虚。① 而且，在张瀚抱怨他那个时代出产了太多“墓志铭”的时候，他自己脑中也必定装了不少商人名字了。他说，在古代，“只有德行兼优的人才配享墓志铭”。②

对16世纪这一新的社会现象，我们该作何解释？传统上，人们普遍以为这是因为商人对士大夫们的嫉妒，欲尽一切努力模仿他们的生活方式。标准的说法是“附庸风雅”。无可否认，这个解释确有一点道理，以致今天的历史学家们也很少对它提出质疑。但是，这个推断自身显然便是千百年来中国社会对商人抱有的根深蒂固的偏见的一部分。而从商人的角度来看，作如下解释则似乎更合理些，商人新获得的自信引导他们去思考他们所得到的名誉、地位等长期以来为士人所独占的东西。这只是在世俗层面上对王阳明之“异业而同道”的解释。

有众多迹象表明，不是所有的商人都渴望进学当官。根据发生在晚明的一则小故事，我们发现当时徽州的社会风习是以经商为最重要的第一职业，而以举业为第二职业。③ 汪道昆也曾说过，这一地区的人“宁从商，勿为士；宁读《九章》，不学《六经》”。④ 著名古文大家王世贞(1526—1590)还为我们提供了另外一个证据。他说：“徽俗多徇，贾务以赀相高。”⑤ 把三方面的普遍评述综合起来，我们可得出如下结论：明代的徽州商人，正如他们自己所说，必定有许多全心全意致力于经商的人。篇幅有限，我不能多举例子来加以证明，但这一点在下文还会有所涉及。⑥ 有趣的是，另一商业大省山西的风俗与徽州相类。自明以降，山西走出了无数富于创业精神的商人。1724年，山西总督上奏面

① 李乐：《见闻杂记》，序言作于1601年，上海古籍出版社，1986，第1册，页285。

② 《松窗梦语》，卷七，页141。

③ 凌濛初：《二刻拍案惊奇》，(1632年首版本)，卷三十七。转引自《明清徽商资料选编》，页46。

④ 《太函集》。

⑤ 王世贞：《弇州四部稿》，(《四库全书》本)，第4册，卷九十五，页539。

⑥ 不过，16世纪早期的张元涣，例见《明清徽商资料选编》，页92。

君时曾讲，山西确实存在着"青年才俊多从商……唯诎者力不足于贾，去而为儒"的风俗。雍正皇帝回答说，对这个"荒谬已极的风俗"，他久有耳闻。① 而且，即使商人让自己儿子去当官或入太子监当监生，他们的目的也不是出于对士人的嫉妒或为了谋求权力。譬如，16世纪有一河北富商，因为儿子从离中央更近的检查机关调任税收部门而极感欣慰。当他的儿子最后成了一名掌管苏州地方税收的官员时，他更感高兴。正如其父所见，他的儿子现在的地位能使商人们免受税收部门的粗鲁对待。② 至于监生，则是一种身份，拥有这个身份通常是入仕为官尤其是进入政府权力部门的直接途径。③ 由此，我们不难发现，对历史解释而言，"嫉妒"或"模仿"是太过简单化了。

到16世纪，商人们常因在紧急情况或慈善事业中慷慨解囊而获得政府表彰。譬如，16世纪50年代，江阴商人黄宗周为抵御倭寇侵犯江阴，捐献了大笔钱财，此举同时大大减轻了穷苦百姓的负担。④ 所以，16世纪后期，为了纪念这位有爱国心的商人，人们建造了一座祠庙，连皇帝也致以祝祷。另一位徽州商人蒋克恕（1520—1581）则因为独力承担了在自己家乡附近修桥铺路、并在路上修葺凉亭以供行人歇息的全部费用，从而得到地方政府为他立碑的嘉奖。他的义举在当地引起了轰动，居民们都说："贾故自足耳，何儒为？"蒋的女婿身为士人，也从不同角度对此事加以评价，他说："儒者峨冠博带谈说道理者若指掌，即不能不以一刀锥而弁髦其人伦。次公之于人伦厚矣，何必儒？"⑤ 这两个例子清楚说明，随着时间的流逝，沈垚所谓"贾之仁爱之心"使他们在国家和社会中得到了更深广的认可。从这个时代以来，整个社会风气的变化似乎慢了下来，但是，商人的权益仍在平稳发展。说晚明商人认为

① 转引自寺田隆信《山西商人の研究》，(京都)东洋史研究会，1972，页285—288。

② 李维桢：《太泌山房集》，(万历，1573—1615年版)，卷七十，页17b。

③ 同上，卷一百〇六，页24a；卷一百一十四，页17a—17b。

④ 王世贞：《弇州四部稿》(《四库全书》本)，第3册，卷七十六，页281—283。

⑤ 王世贞：《弇州续稿》(《四库全书》本)，第3册，卷九十三，页344。

人生需全力经商才有价值，这肯定是不切实际的。随着士商差别的逐渐消失，他们不仅共有越来越多相同的旧价值，也一起创造着新的价值。正如我在其他地方所说，商业文化和精英文化是互相渗透的，它不仅是商人对士人的单向模仿，反之亦然。①

结束前，我想对明清商业文化及其与中国传统之间的关系作个快速回顾。限于篇幅，我只能作一些简单的评述。

第一，新商业文化。在这一时期有关商人的传记文学作品中，我们经常会遇到“贾道”这个术语。其词义比较含糊。但是，它有一个清楚的特定含义，即指某些要获得商业上的成功所必须遵守的市场规则。我只在技术层面上讨论这个术语。陕西文人康海已故的叔叔生前是个要等到价格涨上去才肯出卖商品的商人，康评价其叔曰：

> 彼不知贾道也。俟直而后贾，此庸贾求不失也，可终岁不成一贾。凡吾所为，岁可十数贾息固可十数倍矣。②

这段话中特别有趣的是，批评者似乎重新发现了公元前5世纪时计然首次发表的规则，即“无敢居贵”。整个16、17世纪，在士人所著有关商人的作品中，随处可见司马迁“货殖”篇中的话语。这显然是这一时代视汉代大史学家为散文作家的文学潮流所带来的必然结果。因此，我刚才所说的对秦统一前市场思想的“重新发现”，也许只是一种语言学上的错觉。但是，也存在着另外一种可能性，即有一种特别的语境，使人们对特殊语言的用途进行重新界定。这一时代商人的言行可能提醒了作家，使他们去关注秦统一前的“货殖”。无论如何，有一点很重要，明清商人把市场的合理化推向了一个新的高度，远远超过了以前的任

---

① 见拙著《明清士商互动与儒学转向》，待刊。编按此文后题为《士商互动与儒学转向：明清社会史与思想史之一面相》，收入郝延平、魏秀梅主编的《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，上册，台北：中研院近代史研究所，1998，页3—52。

② 转引自寺田隆信《山西商人の研究》，页296。

何时代。

关于明清“贾道”，我只提两个方面的特征，即数学在商业上的运用和“压低价格同时增大流通量的规则”的出现。这两个特征碰巧也被韦伯看作是西方资本主义上升阶段中“合理化进程”的例证。[①]但是，这并不意味着明清时期的中国已经发展到了类似于“资本主义”的阶段。我同意韦伯所谓资本主义是一种特殊的西方体系的看法。我所说的仅仅是这两个特征——明清时期中国“贾道”的核心——恰好符合韦伯关于合理化的界定。没有任何理由可以推断出合理性，甚至市场的合理性，必须导向西方模式的资本主义。

我们引用过汪道昆关于徽州人喜欢算术甚于六经的话。这一普遍说法能得到详细的证明。程大位的《算法统宗》完成于1593年。该书是一本著名的数学课本，它给出了一些用算盘来解决数学问题的方法。根据作者早年曾经商的背景来看，这本书无疑是用于商业计算的。[②]另一个例子是徽州人汪廷榜（1729—1803），他早年经商，后来成了一名数学家。[③] 商业数学在徽州极受欢迎，甚至连家庭主妇也为了帮丈夫算账而进行学习。[④] 但是，人们对商业数学的热情并不仅限于徽州，而是全国范围内的普遍现象。一些晚明商业手册为了给旅商提供方便，也附有商业数学的内容。[⑤] 人们承认16世纪中国尚无复式簿记，不过当时的商业数学已极为精密，堪与欧洲同时期的商业数学相媲美。[⑥]与

---

① Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London and Sydney: Unwin Paperbacks, 1985, pp. 24—25; 68.

② 唐力行：《商人与中国近世社会》，页220—221。

③ 《明清徽商资料选编》，页461—462。

④ 《太函集》，卷五十二，页12a。

⑤ 寺田隆信：《山西商人の研究》，页321—324。16世纪山西商人张四教的事例可见小野和子前引著作的有关记叙和研究，页84—85。

⑥ 武田楠雄：《东西十六世纪商算の对决》，载《科学史研究》，第36期（1955年10月—12月），页17—22；第38期（1956年4月—6月），页10—16；第39期（1956年7月—9月），页7—14。近来关于这一观点的讨论可见 Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, 1996, pp. 78—81.

此相关的是，在这一时期的商人传记中，"心计"被作为一种应当具备的素质而经常强调。一个典型的"好商人"应是一个精于计算的人，他既不会犯最小的错误，也不会错过任何一个机会。[①] 如果没有"心计"这个术语，则工具的合理性就会得到最大程度的理想化。

明清时期，压低价格同时增大流通量的规则也被人们广泛接受，并得到普遍运用。事实上，前文所引康海对其叔"贾道"的评论中已暗示了这一规则。但下面这段轶事对这一点揭示得更为显著。根据顾宪成（1550—1612）所说，一位年轻人在从商前曾向激进思想家何心隐（1517—1579）请教。何给年轻人两个公式：第一个有六个字："买多少；卖多少。"第二个有四个字："多买；零售。"年轻商人听从何的建议，很快在市场中赢得了先机。[②] 这个故事的真实性无从查证，但无论是谁提出这两个建议，都证明他确实对市场经济有深刻的理解。第一个公式的实际意思是要快速买进卖出，这和韦伯的规则几乎相同。现在让我引用两个例子来说明明清时期具有生意头脑的商人们对这个规则的持续运用。人们这样描述苏州商人金汝鼐（1596—1645）："他贾好稽市物以俟腾踊，翕辄平价出之，转输废居，务无留货而已。"[③] 另一个例子是苏州书商陶正祥（1732—1797）。根据孙星衍（1753—1818）所述，陶先生曾和一位朋友谈论自己的经商之道："吾求赢余以糊口耳。己好利，亦使购书者获其利。人之欲利，谁不如我？我专利而物滞不行，犹为失利也。"但是，陶先生不是唯一牢牢把握这一规则的人。孙星衍还提到过如工艺品商王某和古董商顾某等其他京城商人，他们和陶正祥有着同样的经商观点。在当时，他们的生意都做得很好。[④]

综合这两个重要特征，我们有理由认为在 1500 年到 1800 年之间，

---

① 《太函集》，第 54 册，页 20a。司马迁第一次把"心算"这个术语用在了汉代桑弘羊的身上。见《史记》，第 4 册，卷三十，页 1428。

② 顾宪成：《小心斋札记》，台北：广文书局，1975（1877 年版的重印本），卷十四，页 344—345。

③ 汪琬：《尧峰文钞》，（《四部丛刊》初编缩本），卷十六，页 175。

④ 孙星衍：《孙渊如诗文集》，（《四部丛刊》初编缩本），《五松园文稿》，页 112。

中国商业领域也经历着一个“合理化的进程”。但是，根据布罗代尔的界定，在中国的情况，这一进程是连续的，不是趋向资本主义，而是向一种更为先进的市场经济发展。

第二，人们可能会把前文所讨论的“贾道”视作明清时期商业文化的核心。但是，商业文化的概念更为广泛。如果我们了解与商业领域相关的生活方式，那么，就不得不承认明清时期的商业文化实际上就是中国文化自身，因为它涉及到中国传统的每个部分。因为商业手册这类书籍都由商人编辑，我们可以用它为例对此加以简单解释。以《士商类要》(1626年版)为例。它由四卷组成：卷一是包括商业路线在内的旅行指南。卷二实际上是核心部分，因为它告诉商人在商业领域需要了解的每一件事。更有趣的是，它还有关于“贾道”通常规则的流行文章，如关于“贸易”的韵文和“商业管理”的散文等等。但是，在最后两卷中，我们发现了中国社会中从过去到现在的每个重要方面的“类要”。其主题从历史学、宇宙论、伦理学、宗教到社会关系、医药以及政治制度等无所不包。其题目也明显说明，这部手册是为满足旅商和赴考士子日常生活所需而设计的。这个具体例子说明，商人和士人的社会混合必然导向两者文化的互相渗透。

有一个有趣的相关事例，可以说明当商人作者在谈到精英文化的某个方面时，有时候会另辟蹊径对其进行重新解释。在“客商指南”一节中，作者谈到了市场中的定价技巧，并引用《道德经》中的话来加以说明。其所引如下：“人欲贵(货)必以贱(货)为本，人欲高(价)必以下(价)为机。”① 但在《道德经》三十九章原文中，这几句为“贵必以贱为本，高必以下为基”。无论其含义如何，它所讨论的乃是君王诸侯的统治基础，与市场无关。而这里我们的商人作者却不仅引用了原文，而且通过对其原义进行某种“古怪”的修正加以“曲解”，如加上“人欲”，把“基”改成“机遇”之“机”等等。这个具体事例充分说明，商人也在通过

① 程春宇：《士商类要》，南京：文林阁，1626，卷二，页44b。

积极参与改变着士人文化。

但是,商业文化影响的痕迹在中国传统中并非随处可见。在有些领域,人们对其存在的感受较之其他领域会更为深切一些。正如我们所知,商业文化对晚明世俗宗教和文学的发展都产生过影响。这一时期的商人普遍信仰宗教,多为教徒。程云章(1602—1651)甚至在林兆恩(1517—1598)三教合一的基础上创立了一个很受欢迎的教派。① 还有所谓善书也可作为例证。善书是一种在16、17世纪广为传布流行的半宗教性质的小册子。善书专门劝箴商人捐助慈善公益事业。②另一方面,小说、戏剧以及话本的流行,不仅给书商们带来了高额利润,③而且为其他商人提供了他们最喜欢的阅读材料。正如19世纪早期一位徽商所言:"人皆读四子书,及长习为商贾,置不复问,有暇辄观演义说部。"④ 其实,这种阅读习惯早在15世纪就已形成。⑤ 以16世纪著名的顾学为例。顾学是顾宪成的父亲,也是商人。他早年爱读历史小说,特别是《水浒传》,晚年他成为林兆恩三教合一的热情追随者。⑥ 该例之所以值得一提,乃是因为它显示了明清时期商人阶层在世俗文学和宗教发展过程中扮演了无可争议的重要角色。

最后,我们通过观察明清时期的儒家传统的重新定位来作出结论。一般而言,儒家此时的道德绝对论似已呈现出松弛倾向。如在"理与欲"、"公与私"、"义与利"、"俭与奢"等相对立的概念之间,人们长期以来一直以前者为是,认为是正面价值,而后者是负面价值。但16世纪以来,许多儒家学者和思想家意欲从相互补充、而非相互排斥的角度来重新解释这些概念。在这里阐明他们这些具有革命意义的观点是不可

---

① 酒井忠夫:《中国の善书研究》,东京:弘文堂,1960,页282。

② Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit, Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991, pp.212—215.

③ 张秀民:《中国印刷史》,页466—470、605—608。

④ 《明清徽商资料选编》,页246。

⑤ 叶盛:《水东日记》,北京:中华书局,1980,页213—214。

⑥ 顾宪成:《泾皋藏稿》(《四库全书》本)卷二十一,页117。

能的。在前面探讨的基础上，我将选出其中三个与商业文化的建立相关且经明显考证的观点进行简单概述。

私 在后古典儒学传统中，一般认为，在处理社会与个人的关系时，任何时候都应以公大于私为基本准则。而至明清，情形有所转变，这一被普遍接受的观点遭到了认真的质疑。李贽（1527—1602）、陈确（1604—1677）、黄宗羲（1610—1695）、顾炎武（1613—1682），以及后来的戴震（1724—1777）、龚自珍（1792—1841）等人，都对公和私之间的关系提出了修正。为了叙述简单起见，让我以顾炎武的简洁说明作为这一新思想路线的代表。其文如下：

> 天下之人，各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。圣人者因而用之，用天下之私，以成天下之公为天下治。……故天下之私，天子之公也。①

概而言之，他所要真正表达的意思是，“私”与“公”并非互相冲突的关系，天下所有人的“私”以其个人的方式得以履践时，则在“公”的名义下以天子为象征的政府职能也就得到了实现。较之顾炎武在其他地方所说的“合天下之私以成天下之公”，② 这一观点要尖锐得多。显然，在这个新的明确表达中，公被设想为所有个人私利之和，因此公完全依赖于后者而存在。但现在我想要强调的是，这一新观点在16世纪前期就已经产生，而阐明这个观点的第一个人，比我上面所列的所有著名学者、思想家都要早，他是个弃儒就贾的商人。俞夔（1496—1583）是江西人。有一次，他用非常明确的话对自己的侄子说道：“若人皆知私为第一，则公亦可建矣。”③ 我认为这句话是以后几个世纪中人们重新认识

① 顾炎武：《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1959，页15。

② 顾炎武：《原抄本日知录》，徐文珊标点，台北：明伦书局，1970，页68。

③ 李维桢：《太泌山房集》，卷一〇五，页28a。在碑铭结尾，李维桢用“素封”一词来形容俞夔，这个词是司马迁专门用在富商身上的。见《史记》，第10册，卷一百二十九，页3272。

公私关系、发展这一全新观念的典范。但是，我举这个早期事例，并不是为了说明这一新思想发源于商人意识，或者是儒学家发展了这一服务于商人阶层特殊利益的新思想。我所要说明的是，精英文化和商业文化之间在某些方面具有一致性、共同性，因此，涉及这些方面的新观念能同时得到双方的认可。

利 在"义与利"这两个极端对立的概念之间亦发生了类似的变化。16世纪早期，商人王现，我们在上文曾引用过他关于"夫商与士，异术而同心"的言论。他也对这组概念提出了自己的看法：

> 故善商者，处财货之场，而修高高之行，是故虽利而不污，善士者引先王之经，而绝货利之途，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。①

在这里，王现提出了两个重要观点：第一，儒家关于"义与利"的道德原则不应被视作士人独有的价值标准，它同样适用于商人。第二，人们不必因为商人所从事的是追求利益的职业就设定他们不关心道德原则上的是非对错。相反，商人的谋利行为也和士人的行为一样，受到相同道德准则的限制。这个例子生动说明了商人对自身社会地位的发展有自知之明。

从士人的角度来看，这一观点也得到了他们的同情和接受。几十年后，韩邦奇在为一个商人学生所作的墓志铭中抒发了同样的心绪。他说商人们"行货而敦义"。另一方面，他也指出，如果根据投资和报酬来理解的话，一个士人亦可能在钻研儒学的过程中变得利欲熏心。当然，后面这个观点并不新鲜，但它是作为对士人的批评而与对商人的赞扬一起提出来的，因此，便被赋予了新的意义。② 顾宪成用哲学

① 《空同集》卷四十六，页420。张四维出生于山西一个盐商家庭，后入仕为官。他的观点与王现相近。见小野和子前引书，页77—78。

② 《苑洛集》卷七，页447。

语言对这个问题进行了简单描述。他曾为一死于1604年的商人作墓志铭，其中提到了两个对立的观点。首先，他认为义和利是完全独立的并且总处于冲突之中的两个概念。其次，这两者可以互相融合、互为补充。在后一种情况下，“以义主利，以利佐义”，他认为这句话的第一个观点是错误的，并称赞已故商人在其有生之年实践第二个观点的成功。① 受到自身强大的商人背景的影响，当这个准则被专门用于商人阶层的时候，他对这个准则进行了一种自由的表达方式。这是自然的。但是，相比之下，当相同的准则运用于士大夫阶层时，他不愿意作出丝毫让步。作为公共利益的管理者，士大夫阶层不再有权享受“私”或“利”。② 在以后几个世纪中，认为“义与利”互为补充的观点在商业文化中占据主导地位。1715年，甚至当康熙受请为一商人协会所建的纪念石碑撰文时，他也在京城毫不犹豫地公开承认了这一观点。③

奢 1975年，两个重要的经济史专家，一个在中国，一个在美国，不约而同地将我们的注意力引向16世纪陆楫（1515—1552）所作的一篇关于消费的文章。中国的傅衣凌将之等同于曼德维尔（Bernard Mandeville）的名作《蜜蜂的神话或个人恶习、公共利益》（*The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, 1727），而哈佛大学的杨联陞则认为这篇文章已接近于对“消费繁荣”所作的经济分析。④文章的中心议题是：曾作为个人恶习的奢日益成为一种公共美德，而曾作为个人美德的俭却日益成为一种公共恶习。为了论证这一观点，他举了很多例子来说明“大抵其地奢则其民必易为生，其地俭则其民不易为生”的道

① 《泾皋藏稿》卷十七，页196。

② 《小心斋札记》卷二，页44。

③ 李华：《明清以来北京工商会碑刻》，北京：文物出版社，1980，页16。

④ 傅衣凌：《明代江南市民经济试探》，上海人民出版社，1957，页107—108；Lien-sheng Yang（杨联陞），“Economic Justification for Spending——An Uncommon Idea in Traditional China,”收入他的 *Studies in Chinese Institutional History*, pp. 58—74. 陆楫文章的英译可见页72—74，此文最初发表于 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 20, 1957.

理。他进一步解释他所谓的"彼有所损，此有所益"原则："不知所谓奢者，不过富商大贾豪家巨族，自侈其宫室、车马、饮食、衣服之奉而已。彼以粱肉奢，则耕者、庖者分其利；彼以纨绮奢，则鬻者、织者分其利。"在这里，无论是在语言表达、还是在理由陈述方面，陆楫和曼德维尔都表现出了令人惊异的相似性。后者也在文中争辩道："这是'注重享乐的侍臣'、'轻浮的婊子'、'浪费的流氓'、'高傲的妓女'的行为，——简而言之，这是所有以'骄傲和奢侈'为生活方式的人的行为，——这种行为让穷人工作，刺激工业的发展，鼓励熟练的技工们争取进一步的提高。"①不用说，我们不必把这两条平行发展的历史路线推向极限。16 世纪的中国和 18 世纪的英国存在着巨大的差别，这是我们不能忽视的。然而，晚明出现了有关奢与俭关系的积极观点，其意义不下于 17 世纪英国的奢侈成风。

我将对陆楫关于消费的文章进行三方面的观察分析。首先，这不是一个无中生有、突然出现的孤立观点。相反，它是 16 世纪以来，随着社会历史和经济思想发展的巨大飞跃而产生的众多新思想中的一部分。这些新思想还包括儒家传统，如上文曾提到的两组相对立的概念。注意这组对立概念之间的关系恰和其他几组对立概念相同的敏感转化是极为重要的，俭和奢也从互相独立转变成为一个整体之中互为补充的两个要素。其次，对文章作者家庭的调查结果说明了新思想的产生和商业文化之间的关系。陆楫是著名大学士和文人陆深的儿子。陆深曾在国子监任教，享有很高的声望。但是，从他的曾祖到他的兄长，经过四代人的成功经营，陆深的家庭已经纯然是一个商人家庭了。② 从他在一年多时间里写给儿子的一百多封信来看，我们可以了解到，由于陆楫身体孱弱，兼之会试屡屡落第，从未在政府部门任职。虽然陆楫自

① Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury, A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 130—131.

② 陆深：《俨山集》，第 2 册，卷八十一，北京：中华书局，1959，页 516—517、520—521；卷八十二，页 523—527。

己也是个学者，但作为家中独子，他还得负责管理家里的生意。[①] 因此，我们可以理解，他认为奢可以为广大民众提供就业之道的思想，直接来自于他在商业领域的个人经验。

第三，陆楫的思想没有像慧星那样快速划过天际之后消失无踪，它不仅流传到了以后几个世纪，而且成为南方经济发达城市，尤其是扬州和苏州等地的地方政策。16 世纪末，李豫亨在他的《推篷寤语》中对陆的文章加以概述。接着，李的概述又被一位蒙古血统的学者法式善（1753—1813）在其《陶庐杂录》（1799）中予以转引，但法式善在转引时略去了陆楫的名字。[②] 到 18 世纪，认为奢是提供就业之途径的思想在长江中下游地区极为流行，而提出这一思想的人却被遗忘了：这是一个有趣的现象。18 世纪，苏州学者顾公燮在谈及当地的奢侈风气时，也从集体制成员的思想角度，对这一观点予以肯定。很显然顾公燮的观点也源于陆楫的文章，尽管他阐述的内容可能已经过两次或三次的转述。但是，他在说下面这番话、对这一思想作出全新解释的时候，必定是充满了信心："有千万人之奢华，即有千万人之生理；若欲变千万人之奢华而返于淳，必将使千万人之生理亦几于绝。"[③] 这段话解释了他顽固反对颁行禁止奢侈浪费的法令的原因。[④] 最重要的是，甚至皇帝也开始承认奢侈在特殊意义上的社会重要性。1765 年，在乾隆皇帝巡行扬州的旅途中，写了几句话评注自己所作的一首诗：

富商大贾出有余以补不足，而技艺者流，藉以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事，而丰财者但知自啬，岂能强取之以赡

① 陆深：《俨山集》，第 2 册，卷九十七，页 631；卷九十九，页 640、642。

② 法式善：《陶庐杂录》，北京：中华书局，1959，页 161。李豫亨：《推篷寤语》，见《四库全书总目提要》，（《万有文库》本），第 24 册，页 58。

③ 顾公燮：《消夏闲记摘抄》卷上，涵芬楼秘笈本，页 27。

④ 同上，页 44。

贫民?①

当我们回想起明朝开国皇帝在1381年所颁行的禁止商人使用丝绸的法令时,可以发现,乾隆的话与其形成了多么强烈的反差!我们不得不承认,在14世纪和18世纪这四百年间,发生了巨大的变化。甚至在国家的每个角落都可见非个人力量作用下市场的持续发展。

现在,我们关于1800年以前中国商业文化的发展过程的演讲已将结束。当然,我们没必要也不可能对上面这些不言而自明的描述作出专门的结论。但是,在结束演讲前,我希望阐明以下三个简单的观点:

第一,由于中国统治精英们很大程度上对商业文化所持有根深蒂固的传统偏见,故而商业文化的重要性及其在中国历史上的影响一直以来都为人们所忽视。除了商业文化萌芽和结束时期引人瞩目的例子以外,在漫长中世纪的大部分时间里,大致从西汉结束到明初这段时期,知识分子们显然忽略了商人的社会存在,因此没有任何商人的传记流传后世。我希望我的这次演讲能对这种不公正的现象稍有纠正。商业文化总是中国文化不可或缺的一个部分,而且,它或多或少影响着众多中国传统的形成,同时,从总体上来讲,它也是构成大文化的条件之一。

第二,在这次演讲中,我已尽力从商人阶层内部的有利之处出发,描述了传统中国的商业文化,希望它对21世纪史学能有所帮助。但是,我充分认识到自己选择讨论、用来描述当时商业文化情形的无数材料只是其中的一部分,并且,对调查内容所作的历史分析实际上也与全文无关。最后一部分我所提到的许多全新且敏感的变化都发生在明清时期。但是,我还必须指出,它们是在反对势力还很顽固甚至强大的传

① 《重修扬州府志》,扬州,1810,卷三,页2b。也见王振忠《明清徽商与淮扬社会变迁》,北京:三联书店,1996,页137。

统领域里产生的。大多数人都拒绝承认商人的社会价值，坚持道德绝对论的传统。

第三，根据我的判断，在帝国晚期的中国，社会的发展和知识的进步带来思想状态的变化。它为19世纪末儒家学者理解西方的价值观和思想提供了可能性。[①]正如我们上面所说，这一新的思想状态是自16世纪以来逐步发展的新商业文化不可分割的组成部分。因此，商业文化在中国社会从传统向现代转型的过程中所扮演的角色理应引起我们的认真关注。无论如何，中国商业领域的现代转变，似乎总是相应跟随着平静的逐步发展，这与政治和知识领域内革命的暴力性和断裂性形成了对比。考虑到我自己对近代国家的历史知识有限，我未能对许多吸引人的问题，特别是与中国商业文化现代化相关的问题作出答复。因此，我希望上面粗略的概述能激发青年学者深入研究的兴趣。

（据"Business Culture and Chinese Traditions—Toward a Study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History," in Wang Gungwu and Wong Siu-lun, ed., *Dynamic Hong Kong: Its Business and Culture*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, the University of Hong Kong, 1997, pp. 1—84 译出。）

（姚诚、曾建林 译）

① 关于这个问题的讨论，可见拙著《现代儒学论》，River Edge, N. J.: Global Publishing, 1996, pp. 1—59.

15. 民主、人权与儒家文化(2000年)

民主与人权这两个完全起源于西方的概念,前者可追溯到古希腊时代,后者则兴起于文艺复兴与启蒙运动之时。[①]然而,自19世纪末以来,中国知识分子对诸如自由、平等、社会契约等一揽子西方思想观念和价值观如此着迷,以致于他们一直致力于将这些观念移植到中国来。1949至1976年,中国大陆的知识分子无法就民主与人权进行严肃的讨论,而同时期的台湾和香港,自由思想则非常活跃,在那里,民主、自由、平等与人权受到了突出的关注。这一新的思想在中国大陆以外的发展,我们可以分辨出两个不同的流派。

一方面,中国自由传统的主流是以反儒学的面目出现的,在五四运动以及后来集结在台湾《自由中国》周围的知识分子则强化了这一立场,而"发行人"胡适则独一无二地具有既是《自由中国》又是反儒传统的双重身份。另一方面,持文化保守主义立场的新儒家也开始认真正视民主和人权的课题。目睹儒家文化在中国大陆遭到史无前例的大规模损害,新儒家逐渐认识到,如果他们被剥夺了拥有儒家信仰的权利,他们无比珍视的儒家价值观将无法得到拯救。然而他们坚持,如果找不到一条清晰的路径将这些源于西方的观念整合到儒家文化框架之

---

① Simon Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", 收入 John Dunn 编, *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD* 1993(Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 1—16; Richard Tuck, *Natural Rights Theories, Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

中，包括民主和人权在内的这些思想的舶来品就不可能在中国土壤中植根、壮大。现在我再转向80年代至今中国大陆复苏的关于民主和人权的讨论。

众所周知，80年代初期实行的改革开放政策，在思想领域的反响就是许多新一代中国知识分子奉西方文化为精神指南。在所谓"文化热"期间，西方思想界的形形色色思潮——从新左派、批评理论、现代化理论，到新自由主义，都能在年轻的中国知识分子群体中找到支持者。这场突如其来的西方思想的大洪水引起了强硬反弹，1983年发起了清除西方精神污染运动。然而，在整个80年代，对西方民主思想和理论的再次引进，力度最大，也最令人鼓舞。诸如自由、权利等与之相关的一系列观念和价值观，被中国知识分子视为民主社会的定义性的标志。

在"文化热"期间，另一个被广泛而热烈地争论的中心主题是传统中国文化与中国现代化的关系。围绕这一极其重要的问题，出现了形形色色的主张。但是，作为五四反传统精神的继承者，大多数鼓吹民主的中国知识分子都对儒学采取否定的态度。在他们看来，儒学已经成为中国迈向自由民主的绊脚石。另一方面，我必须立即补充的是，也就是在这一时期，很多学者和知识分子开始了对儒家人文主义传统的再发现和重估，这部分可以看作是厌恶官方意识形态而采取的抗拒姿态，同时也是对1949年以来中国大陆以外儒学研究的一种积极回应。这两种话语，一是关于民主的，一是关于儒学的，在80年代一直平行发展，但在90年代很多方面开始发生互动。

上文的历史综述，可算作对我将论述的民主、人权与儒家文化的关系的一个导论。学术界围绕这一异常复杂的课题，已经写得够多了。关于如何从多方面来阐述这一关系，从极端否定到极端肯定，研究者事实上已经穷尽了所有可能的角度，足以不容后来者置喙。我这里所要做的工作，并非提供我自己的观点，以使这一漫长的争论更加纠缠不清。因此在下文，我将尝试采取一种历史的视角，以便使这场争论的实质得到更好的理解。

首先，请允许我对作为西方文化和学理概念上的"民主"与"人权"，与作为使用于大多数文明的普世性术语的民主与人权，作一清楚的区分。在后一个范畴中，我把民主看作是普通大众的观念，这一观念是政治权威的来源；而人权则是指，人们应当得到与他们的尊严相称的对待，就如同说这是他们被赋予的一种特定美德，而这正是体面生活的基础。在一些非西方文化中，譬如中国文化，找不到这些特殊的西方概念或术语，但没有证据表明，在这些文化中就不存在这些西方概念所表达的普遍精神。一个明显的例子就是"科学"这个西方概念。这个概念在传统中国知识范畴中是没有的。但恐怕没人会说李约瑟的《中国科技史》(Science and Civilization in China)是用词不当。关于民主、人权的这一区别，我不能在这里展开太多的细述。但随着讨论的推进，我将努力证实我的观点。

在今日实际生活中，民主和人权是不可分割和互相补充的。然而，为了便于分析，姑且将二者分开来讨论，这样我们就能建立起对它们与儒家文化的关系的更加清晰的认识。

在中国，首先使用"民主"这个词的人是王韬(1828—1897)，他是理雅各(James Legge)翻译中国典籍时有名的中国助手。在1867—1870年间陪同理雅各游历英格兰与欧陆期间，他接触到了西方政治系统的第一手材料。他将欧洲的政体分成三种，分别命名为：民主政体、君主政体、君民共治政体(君主立宪政体)。[①]在王韬的启发下，康有为(1858—1927)根据这一分类设想了一个中国政治历史分期的框架。在他影响很大的著作《孔子改制考》中，他把中国历史分为："民主"，这种最完美的政府形式出现于圣王尧、舜统治的三代；"君宪"，是仅次于前者的政府形式，它出现于西周初年；最后，是君主独裁制，这种最糟糕的政府形式自公元前221年秦统一中国以来一直延续到康有为的时代。《孔子

① Ssu-yu Teng(邓嗣禹)and John K. Fairbank(费正清), *China's Response to the West: A Documentary Survey*(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954), pp. 136—137.

改制考》的核心主张是,中国第一个倡导民主思想的"改革家"孔子,已经向后人示范了如何通过复杂的制度改革来创造第二个黄金时代。[①] 我们可以轻易地指出,康有为的整个努力从历史学角度看不过是一派胡言,但这不是问题之所在。这里我们首要关心的正是儒家对西方民主文化的回应,就这一点说康有为所采取的这一战略行动作为证据的价值,则是无比重要的。在康有为这一个案中,康有为不但对接受西方概念没有表现出一点点犹豫,而且甚至试图将其中国化。这立即带来了一系列严重问题。因为在今天许多人的观念中,民主与儒学是不相容的。

这里,让我先转到哈佛大学萨缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)系统阐述的文明冲突论:

> 这个命题在学者中几乎不存在异议,即传统的儒学是不民主的或反民主的。中国古典政治唯一的现代元素就是,它的科举制度向有才能的人开放职位而不考虑其社会背景。它甚至还有一套以绩效为标准的晋升体制,然而却无法产生一个民主政体……中国古典儒学及其在朝鲜、越南、新加坡、中国台湾,以及日本(儒学味较淡)的派生物,都强调集体高于个人,权威高于自由,责任大于权利。儒家社会缺乏个人有权对抗国家的传统,对个体权利容忍的限度是,它们是由国家创造的。和谐与合作优先于分歧和竞争。维护秩序和尊重统治者是核心价值观。集团、党派、观念的冲突被看作是危险的和非法的。最重要的是,儒学将社会和国家合为一体,没有给可以平衡国家的自治社会制度提供合法性……事实上,儒家社会和受儒家影响的社会并不欢迎民主。[②]

---

① Kung-chuan Hsiao(萧公权), *A Modern China and A New World* (Seattle: University of Washington Press, 1975), pp. 197—200.

② Samuel P. Huntington, *The Third Wave, Democratization in the Later Twentieth Century* (Norman and London: University of Oklahoma press, 1991), pp. 300—301.

就一种批评性分析而言，如此不加区别的概括显然不能让人接受。我引用它的原因是，这种论调不幸在很多论著、尤其是西方的论著中可以碰到。然而，出于澄清的目的，我还是要作一点说明。首先，亨廷顿的“儒家”或“儒学”似乎过于宽泛，几乎等同于“中国的”或“中国”。他的简述讲的更多的是笼统的帝制中国的特征而非儒学本身。他不但忽视了儒学的批判性，也忽视了帝制中国积极的特征。其次，中、西方差异被过分夸大了。在对权威、秩序、统治阶级的尊重以及强调集体的优先性等方面，中世纪的欧洲一点都不比帝制中国差。在当代某些天主教国家，我们仍能找到这些传统。

最后，如果我们接受亨廷顿的观点，即在民主问题上儒家与西方有着内在的冲突，那么怎样解释上文提到的这个简单的历史事实呢？即儒者王韬与康有为恰恰是中国早期民主政治体系的崇拜者和提倡者。在儒家与西方民主的关系中值得探究的是，在英格兰之行目睹了真实的西方政治和司法体系之后，王韬的儒家背景是怎样引导他赞赏这一体系的。在一篇关于不列颠政府的文章里，王韬说：

然而，统治者与被统治者之间声气相通、人民与管理者之间的密切关系，才是英吉利真正的力量所在……我的观察是，英吉利的日常政治生活事实上实现了我国传统的三代政治理念。

从行政角度看，推荐与选举是切实可行的，不过被推荐者在被推上管理人民的职位前必须有相当的知名度、良好的德行和成就……大多数统治法规的原则是坚持显示公正为目的……违法者只有在他招供的情况才上法庭，当事实真相大白并得到证词证实后，嫌犯才被投入监狱。决不存在残酷的箠楚肉刑，监禁中的犯人有衣食供应不致饥寒。犯人还被教以劳动技艺，使他不致沦为游手。犯人家属每周探访他一次，使他悔改并过上新生活。他不会被狱吏虐待。三代以下，如此优秀的监狱制度在

中国消失很久了。①

由于受到了西方模范的强烈冲击,王韬对英国体制的描述无疑是理想化了。他完全忽视了,当然他也不可能了解英国法律的历史,直到不久以前,在其审问制度中,拷打还被当作取得"完全的证据"的必要手段,而这一点与王韬祖国的情形非常类似。② 但上引片断值得特别注意之点是,王韬的注意力被两个问题所吸引:首先,只有在民主制度的政府下统治者与人民才能发展出良好的关系;其次,我们称之为违反人权的行为,诸如拷打取供,只有在号称法治的制度下才能得到有效禁止。而王韬反复宣称英国的政治和司法实践,将儒家经典中描述的三代最高理想化为现实,这一点再清楚不过地反映了他的儒家背景。在王韬看来,儒学与民主、人权这两者的互相兼容是理所当然的。因而,王韬开创了这样一条思路:在中国存在着起源于本土的独立于西方的非常古老的民主理念。这一思考与探究的方向,在19世纪末到20世纪初叶产生了深刻的影响。改良派和革命派都受到了这道咒符的蛊惑。可以毫不夸张地说,如果没有这样的理念支持,恐怕发动戊戌变法或者辛亥革命的当事者,连发动这些运动的动机都不可能有。我们已经见识了戊戌变法的领导者康有为是怎样将"民主"本土化的。现在,我们可以再引用中华民国缔造者孙逸仙博士的一段话来证明我的观点。关于民权主义在中国的起源,孙氏说:

中国古昔……有所谓"天视自我民视,天听自我民听",有所谓"闻诛一夫纣,未闻弑君",有所谓"民为贵,君为轻",此不可谓无民

① Teng 和 Fairbank, 前引书, p.140.

② Alison W. Conner, "Confucianism and Due Process," in Wm. Theodore de Bary (狄百瑞) and Tu Weining(杜维明), eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998), p.181 和 p.190 注 18。

权思想矣！然有其思想而无其制度。①

需要指出的是，这些古语都出自《孟子》。其中第一句出自《尚书·泰誓》，为《孟子》所引用。第二句则表述了儒家关于人民有革命权利的理念。最后一句话表达了这样一层意思：普通人民才是政治权威的终极来源。正如我们所知，孙逸仙一视同仁地重视西方政治理论和儒学遗产。但他真诚地相信，他的民主革命从儒家政治理念那儿受到的激励与法兰西大革命那儿得到的一样多。这与亨廷顿“中国的儒家遗产……是现代化的障碍”的论断形成了有趣的对比。②

所有关于儒学与西方民主观念关系的认真讨论，都会涉及到对儒家政治原理的澄清。确切地说，找出那些在19世纪末广泛传播并使中国知识分子对民主产生兴趣的儒家政治理念，是非常重要的工作。在此我想简单提一下在中国政治思想史上已成为经典的黄宗羲（1610—1695）的《明夷待访录》。③这本书尽管17世纪中叶已写成，但一直默默无闻，直到19世纪才被改良派或者革命派的知识分子们重新发现。本书对中国、日本知识分子的影响广为人知，因而无须在这里多着笔墨。这里只是将《明夷待访录》当作悠久的儒家政治思想传统的一个终极成果来加以讨论。

① 引自余英时，“Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture,”in Chu-yuan Cheng, ed., *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern world*(Boulder & London: Westview Press, 1989), p.94. 编按已收入本汉译集。

② Samuel p. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order(New York: Simon & Schuster, 1996), p.238. 我认为福山（Francis Fukuyama）下面对亨廷顿的评价是十分公允和合理的：“当亨廷顿正确地说，现代自由民主产生于天主教文化时，形形色色的天主教在现代民主出现以前怀着敌意极力压制自由的宽容和民主的辩论。扮演民主绊脚石角色的儒家在这方面不会比其他文明更加反动，尤其是把它与印度教或者伊斯兰文化相比如此，这一点更加明显。”见 Francis Fukuyama“Modernization and the Future of Democracy in Asia,”收入 Eric Wu 和 Yun-han Chu 编, *The predicament of Modernization in Asia*(Taipei: National Culture Association, 1995), p.20.

③ Wm. Theodore de Bary（狄百瑞）译, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Ming-I-tai-fang lu*(New York: Columbia University Press, 1993).

限于篇幅,我只能提出三点。首先,作为对《孟子》传统的继承,黄宗羲发展了人民是政治权威终极来源这一命题。用他的话说,古者以天下为主,君为客。换言之,君主只是人民选择用来处理公共世界各种事物的仆人。然而,由于天下大事千头万绪,"君"凭一己之力不能统治好,因此必须由后来称之为"臣"的同事分担。需要明确的是,臣也是向人民、而非向君主负责的。但是,令黄宗羲沉痛的是,所有这些政治原则在秦统一中国后(前221)被颠倒了过来。从公元前221年起,历代皇帝占据了"君"的地位后就把整个国家当作自己的私产。结果是,不但人民成了奴仆,遭受君主反复无常的剥削和压迫,连大臣也成了君主的私人仆役。简言之,中国的政治世界已经被颠倒太久了,黄宗羲写《明夷待访录》的目的非常清晰地就是要纠正这一错误的秩序。

其次,黄宗羲把儒家政治批判的传统发展到了一个更高的水平。在"学校"篇中,他强调儒家的学校必须同时发挥政治和教育双重功能。除了培养学者——官员外,学校应该是一个可以公开发表政见的政治批判场所,当学者们轮流主持对时政的讨论时,皇帝和大臣应当定期像学生那样坐在太学中认真倾听。黄宗羲论证到,这样做是有必要的,因为皇帝以为是者未必皆是,以为非者未必皆非。他不必自己决定对错,而应该与学校之士共同决策。当然,这样的思想并非是黄氏发明的,子曰:"天下有道,则庶人不议。"(《论语·学而》)这句话的意思非常清楚:当皇帝的统治有失误时,即使一个普通人也有权批评。《左传·襄公三十一年》载,郑国相子产拒毁乡校,而他的政策在那里受到了激烈的批评。儒家学者读史至此,高度赞扬了子产的作为。①这一传统不仅非常古老,而且延续到了汉代的太学生运动、宋代,直到黄宗羲自己的时代。

最后,黄宗羲对"法治""人治"对立的强调,应该视为儒家政治思想的新发展。黄氏对"有治法而后有治人"的坚信几乎是对儒家传统的颠

① James Legge译,The Ch'un Ts'ew with Tso Chuen(《春秋左传》)(香港,香港大学出版社,1960),pp.565—566.

覆。但是，他所说的“法”与法家的“法”绝不等同。在黄宗羲看来，秦朝加以具体化了的法家之法纯乎是法规条文，它只是为皇帝利益服务的“非法之法”。相反，黄宗羲要确立的法是为人民捍卫这个世界的。正如狄百瑞正确指出的那样，黄宗羲首先关心的是确立“法之基础”，它应当是“统治体系或者统治制度的本质而非法律术语，它应当代表人民的利益，并与道德律法相一致”。[①]

由于黄宗羲《明夷待访录》和其他理论，晚清改良派或者革命派两大营垒都骄傲地宣称黄是中国民主思想家的先驱。早年政治思想的形成与政治生活深受这部著作影响的梁启超(1873—1929)，直到 1929 年的一篇文章中，仍然认为黄宗羲的伟大之处在于，他在早于卢梭《社会契约论》数十年前(准确地说应该早了整整一个世纪)写出了这部巨著。[②] 1895 年，当《明夷待访录》重见天日时，孙逸仙立刻将包括前两篇的一个节选本寄给了日本友人。有学者以这一事实证明《明夷待访录》是孙中山革命的共和思想中中国方面的来源。[③] 因此，《明夷待访录》提供了一个说明性的个案，具体地向我们展示了 17 世纪的儒家政治思想是怎样为近代中国精英知识分子接受和欣赏西方民主理念和价值观做了思想准备的。这里我必须声明，我并不同意以前某些学者的看法：黄宗羲可以与卢梭、洛克、穆勒相比。我的意思是，黄宗羲确实发展了一套新的有趣的理念，这套理念可以最好地被解释为对西方民主理念的接受。如果承认我在上文所作的“专门学理意义上的概念”与“普世性术语”的区分还有一点道理的话，那么可以说，黄宗羲将关于人民是政治权威的来源这一普遍的儒家观念，发展到了时代所能容许的极致，而西方民主思想在学理意义上是与之有差别的，但是在普遍意义上则

① 狄百瑞，前引书，页 24。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》(上海：中华书局 1936)，页 46—47。

③ Ono Kazuko(小野和子)，"Son Bun ga Minakata Kumagusu ni okutta ‘Genkun, Genshin’ ni tsuite," in *Son Bun Kenkyu* 14(1992 年 4 月)，页 19—24。此文译成中文，刊《中国哲学》16 辑(1993 年 9 月)，页 527—540。

是一致的。

现在让我转到人权及其与儒家文化的历史关系。"民主"、"人权"作为概念，在中国传统话语中是没有的。然而，如果我们同意1948年的《联合国宣言》对"人权"的定义中的双重含义——普遍人性与人类尊严，那么正如"民主"一样，我们能证明儒学中有"人权"思想，只不过是以不同的概念表达而言。有趣的是，在西方人权理论史上有过这样一次著名的论断：

> 用语言难以直白浅显地表述权利……拥有一种权利意味着受益人同时承担对别人的责任，所有关于权利的命题都可直白浅显的翻译成所有关于义务的命题。如果承认这一点，如何表述权利就显得无关宏旨，关键是当我们谈到人权时，便是提出了我们对他人应负有何种义务这一问题，而不是向我们提供任何独立的伦理上的洞见。①

毋庸赘言，我自知学浅不足以判断这一论断是否正确。我在这里介绍它的原因仅仅是，当我试图讨论人权思想是否在儒学中存在时，它深深地打动了我，尤其是下面对这一论断的进一步阐述：

> 如果可以这样完整地表示权利，即对权利的拥有者而言，权利多少是对他人承担义务的一种复杂约定，而那些义务能够反过来被更高层次的道德律法所解释，那么权利是一种独立的表述的观点显然已经被抛弃，权利含义拥有了解释性和证明性的道德力量。②

---

① Richard Tuck，前引书，页1。

② 同上，页6。

将这段话从上下文语境中抽出稍加弯曲，我认为它再恰当不过地解释了“人权”概念在儒家传统中缺位的原因。在整个儒学史中，用义务的表述代替了对权利的表述。这可用孟子对梁惠王的这段建议为例：

> 是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善……王欲行之，则盍反其本矣！五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。①

这里，孟子提出了一个真正的“君”应该对治下人民所负有的义务。然而，如果我们把他的义务表述翻译为权利表述，可以立刻非常清晰地看到，人民不仅有权使用土地和有权在农忙季节获得完全的人身自由，而且有受教育的权利。儒学文本与历史记载中充满了对个人和形形色色政治、社会角色的义务或者责任的讨论。它们中的大部分可以被解读成是人们拥有利益的权利。权利义务相互依赖，二者是一枚硬币的两面。在儒家的人权观中有一点特殊性，它的含义能通过密切地检视硬币的另一面加以更好地把握。

《论语》、《孟子》与其他儒学文本对普遍人性和人类尊严的表述同样是非常清晰的。② 显而易见，到公元1世纪为止，儒家的人权概念中关于人类尊严的内容在官方法令中表现为禁止买卖和杀害奴隶。在公元9年，新朝皇帝王莽因为集市买卖奴隶而声讨秦朝时，用了如下表述：

① Mencius I.A.7(《孟子·梁惠王上》)，D.C.Lau 译(Harmondsmith: Penguin Books, 1970)。

② 参见 Irene Bloom, "Fundamental Intuitions and Consensus Statements: Mencian Confucianism and Human Rights,"收入 de Bary 和 Tu 前引书，页 94—116。

> 又置奴婢之市与牛马同栏,制于民臣,颛断其命,奸虐之人因缘为利,至略卖人妻子,逆天心,悖人伦,缪于"天地之性人为贵"之义。①

公元35年,东汉光武皇帝在一道诏书中写道:"天地之性人为贵,其杀奴婢不得减罪。"② 这两个例子充分显示了,儒家关于人类尊严的理念已经转化为法律行动。作为一项制度,蓄奴不被儒家认为是合法。胡适曾说过一个著名诗人陶渊明的故事(365—427),陶渊明派一个仆人到他儿子那里去,在给儿子的信中他写道:"真诚等待这个小伙子,因为他和你一样是我的另一个儿子。"胡适只有十来岁时读到了这一感人的逸事,但是他承认这件事情对他此后的生活与事业产生了深远的影响。③ 这故事提醒我们想起孟子曾强调的观点——即使是对待乞丐也要充分尊重他的尊严。④

最后,我希望就儒家的自我个体的观念略赘数语。在今日的西方流行着一种说法,即使在儒家基础上能够生发出中国的"人权",那么这种"人权"也只是一个具有隶属于社群特征的变种。西方式的个

---

① Pan Ku(班固), *The History of the Former Han Dynasty*, 卷三, Homer H. Dubbs 译(Baltimore: Waverly Press, 1955),页285。本文引用时略加修改。

② 范晔:《后汉书》(北京,中华书局1965年)卷一,页75。

③ 胡适:《胡适论学近著》(上海,商务印书馆1935),页514。需要指出的是,此事亦见朱熹《小学》,这本书在13世纪晚期到20世纪早期一直是儒家启蒙教育的基础教材。

④ *Mencius*, VI.A.10, pp.166—167。关于此章的说明讨论见Irene Bloom,前引书,页108。当谈及人类尊严在儒学中的核心重要性时,我并不是含沙射影地说,在中国历史上侵犯人权的情形较其他文明要少。我同意狄百瑞的观点:历史地看,要儒学对中国历史上所有罪恶负责是毫无道理的。缠足就是一例。正如狄百瑞说的那样:"缠足经常被当作显示儒学残忍、扭曲、男权至上的罪恶习标志",但实际上正如他清楚地阐明,这种侵犯女性人权的极端形式与儒学、佛教均毫无关系。(Wm. Theodore de Bay, *The Trouble with Confucianism* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991], p.104.)这里我想指出一个重要却被长期忽视的事实,理学的创立者程颐(1033—1107)的所有后代,直到元代都忠实沿袭不缠足的家族传统,见丁传靖编:《宋人轶事汇编》(北京,中华书局,1981)卷九,第二册,页455。

体权利观不但与儒家思想抵触，也与整个中国文化相抵触。以我所见，这一观点只是正在西方进行的集体主义与个人主义争论的一个支流。[①] 这里我不可能展开这个问题。我想说的是，中国式的集体主义与西方式的个人主义之间的差异被过分地夸大了。很多西方作者阅读了太多把20世纪的中国集权主义追溯到儒家传统的论调。如果我们走出书斋直面现实，就不难发现，无论是西方文化的个人主义倾向，还是中国文化中的集体主义倾向，皆非若是之甚。事实上，中国人的个人主义作风远非学者想象的那样稀缺，否则孙逸仙博士也不会发出“中国人是一盘散沙”的浩叹了。在他看来，大概一粒沙子代表一个中国家庭吧。

下面请允许我再以历史的考察来总结我的观点。自16世纪初叶起，儒家正缓慢但又无可置疑地从集体主义向个人主义过渡。在理论上，王阳明的“良知”说就是这一转变的明显标志。一开始，王阳明用“天理”来界定“良知”，而“天理”是一个无所不包的概念，强调“人与天地万物的一体”。然而到了1521年，他开始用个体的概念重新构建自己的学说。当一个学生问他：“道一而已。古人论道往往不同，求之亦有要乎？”他的回答是：

> 道无方体，不可执着。道即是天，若识得时，何莫而非道？若解向里寻求，见得自己心体，即无时不处不是此道。亘古亘今，无始无终，更有甚异同？[②]

非常清楚，王阳明的儒学观点开始从传统的对同一的强调，向个体化与多元化过渡。这种细微的嬗变导致了新儒家个人主义的崛

① 参见 Shlomo Avineri 和 Avner de-Shalit 编，*Communitarianism and Individualism*（Oxford: Oxford University Press, 1992）。

② Wang Yang-ming（王阳明），*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writiings*, Wing-tsit Chan(陈荣捷)译，(New York: Columbia University Press, 1963), p.230.

起。①

无独有偶,儒家的社会思想也发生了同样的个人主义转向。以“公”与“私”这一对立的概念为例,就能充分地说明这一点。16世纪以前,占统治地位的是私利应当服从于公益的观念,这也是社群高于个体的基本信条。可是到了16世纪中叶,余燮(1496—1583)挑战了传统观点:“若人皆知私为第一,则公亦可建矣。”他以后明清两朝持与他相近观点的还有,李贽(1527—1602)、黄宗羲、顾炎武(1613—1682)和戴震(1724—1777)。顾炎武的观点代表了这种倾向后来达到的新的深度:

> 天下之人,各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为。此在三代以上已然矣,圣人者因而用之,用天下之私以成一人之公,而天下治。……故天下之私,天子之公也。

这段话的意思简单地说就是,“公”与“私”并不互相冲突。政府(被象征化为“天子”)以“公”的名义起作用的惟一功能就是,让所有人民的私利以不同方式充分实现。这一观点尤其明显地体现在“故天下之私,天子之公也”这句话上。显然,按照这一新的理论框架,公利不是所有个体私利的总和,而是完全依赖于每个个体的存在。我必须补充的是,从这一观点上,我们可以感觉到他对帝制国家的深刻的不信任。②

儒家社会政治思想中发生的个人主义转向,开创了一个新的思想框架,这个框架对清末知识分子接受西方价值观和思想是大有裨益的。

---

① 参见 Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," 收入 de Bary 编, *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 145—245.

② 关于“公”、“私”这对矛盾的探讨,取自我的“Business Culture and the Chinese Traditions—Toward a Study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History”,编按已收入本汉译集,顾炎武语引自《亭林文集》卷一《郡县论五》,《四部丛刊》本。

试举一例，梁启超在1903年曾对国家权利和个人权利的关系进行了讨论，他说：

一部分之权利合之，即为全体之权利；一私人之权利思想积之，即为一国家之权利思想，故欲养成此思想，必自个人始。[①]

我们只需把上文的"公"、"私"替换成"国家权利"、"个人权利"，就能发现梁启超所作的论断与很久以前的顾炎武或者余燮是一样的，"故天下之私，天子之公也"或"若人皆知私为第一，则公亦可建矣"。说这些观点之间存在着结构上的一致，当无大谬。严复在一封日期为"1902年4月"的致梁启超的信中，从大量细节充分讨论了"权利"的概念，以及应该怎样将它放回到传统的中国文化。[②] 不妨补充一点，此时严复已经完成了穆勒《群己权界论》(*On Liberty*)的翻译，并于1903年出版。[③] 不难想到，梁启超《新民论》中关于"权利"和"自由"的两篇文章，是在严复译著的影响下写作的。因而，毫无疑问的，当梁启超写作上引片断时，正有意识地努力钻研西方的"权利"观念。但是在下意识层面，他的思考不可避免地受到了他所熟悉的此前儒学关于"公"与"私"两极关系的新框架的界定。这个有趣的个案似乎支持了我的论点：在中国精英知识分子乐于接受西方"民主"、"人权"以及其他一揽子观念的过程中，儒家文化当之无愧地发挥了文化背景的作用。[④]

与近代相比，"民主"与"人权"在当今中国碰到的麻烦，是完全不同

① 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》(北京，中华书局，1989)，页36。英译见 Hao Chang (张灏), *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Translation in China*. 1890—1907 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1971), p.195.

② 严复：《严复合集》(台北：辜公亮文教基金)，卷一，页288—289。

③ Benjamin Schwartz (史华慈), *In Search of Wealth and Power , Yen Fu and the West*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press Of Harvard University Press, 1964, 第6章。

④ 见拙著：《现代儒学论》(River Edge, New Jersey: Global Publishing Co., 1996)，页1—59。

性质的。由于儒家文化无论在精英层面还是在大众层面都受到了摧毁或者歪曲，在1949—1976年间这种破坏尤甚，[1]因而很难看出儒家文化到底能在多大程度上继续背负“中国现代化不可逾越的障碍”这一骂名。以中国目前的现状而言，我还怀疑仅靠儒家文化就能缔造另一种社会—政治系统，而且在这一系统中，“民主”与“人权”在语言层面上是完全不存在的。正如我们已经看到的，这两个概念在中国本土化的时间已经长达一个世纪。不可想象，离开了这两个概念(自然还有“自由”、“个人自主”等等)，中国精英知识分子能够严肃地进行政治讨论。在我看来真正的问题是，如何让儒家文化保持新的生机，方能继续参与这样的讨论。

(据“Democracy, Human Rights and Confucian Culture,” *The Fifth Huang Hsing Foundation Hsueh Chun-tu Distinguished Lecture in Asian Studies*, Asian Studies Centre, St. Antony's College, University of Oxford, 2000, pp. 1—22 译出。)

(王　宇 译)

① 参见一份对上海周边地区进行的区域研究报告：Godwin C. Chu 和 Yannan Ju, The Great Wall in Ruins: Communication and Cultural Change in China (Albany: State University of New York Press, 1993).

16. 20世纪中国的激进化(1993年)

进入20世纪以后,一股激进主义思潮占据了中国人的思想。20世纪的中国思想史可被解释为一个飞速激进的过程。事实上,在2500年漫长的中国文化史中,从来没有像现代这样彻底地激进过。

不管怎么说,中国知识思想传统中的激进主义是有限度的。在传统中发展起来的批判思想本质上是一个内部的思想。一般的传统批评家和专门的儒家学者都倾向于把"道"看作是日常生活世界中的内在因素。这一点儒家的经典《中庸》作了清楚的表白,"道不远人。人之为道而远人,不可以为道"。这表示我们就生活在"道"之中。但从另一个角度说,"道"作为一个超越的东西又必须和日常生活区分开来。事实上,如果没有一个超越的层面,很难想象"道"能成为它实际上所承担的那种批判的原则。无论如何,中国的批判传统有一种不可否认的独特性,即政治与社会批判主要由对"道"的解释来构成,而不是发现或发明一种替代"道"的东西。普林斯顿高级研究所的威尔兹(Walzer)在他的《解释与社会批判》一书中论辩说,由于道德世界长期存在,发现和发明都不再需要。这相当于解释哪里具有社会批判的真正可能性。道德原则和价值观在意义上经常是不清楚与不确定的;它们经常需要以我们的方式进行不断的解释和再解释,特别是在一个批判的时代。[1] 威尔

---

[1] Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass. Harvard University Press,1985)。

兹将解释视为一种批判方式，并强调其重要性，这非常适合中国的批判传统。但我们必须马上补充一句，那种认为可以发现或发明一个东西来代替“道”，这种事情在传统中国的批评家身上从未发生过。

即使是中国传统中通常的激进主义，也很少（如果曾有过的话）质疑“道”的终极合法性。例如，公元2世纪的道教著作《太平经》，被许多现代学者认为是一本包含着“叛逆意识”的早期著作。[①]它宣扬激进的改革，攻击当时社会和经济的不平等。但这一著作中所采用的批评方法显然是解释。作者用“太平”这个术语重新解释“道”，他并不想摧毁汉初所建立起来的儒家秩序，相反，各种迹象表明，他只是想剔除杂质以澄清“道”。现代的历史学家，无论是马克思主义者或非马克思主义者，常常对此书中呈现出来的“儒家模式”表示诧异。[②]后期的叛逆理论，即便有来自非中国传统的宗教理论，也都没有提出一个可替代传统平等模式的不同的社会制度。在这一方面，中国通常的激进主义可能跟英国复辟时期的伦敦范例没什么不同，改革者们“不仅煽动要破坏一些东西，而且要恢复被当权者毁损了的习惯的有秩序的社会”。[③]

一、重新解释与发现

有此传统的画面作对照，让我进入现代。20世纪初中国人思想中的激进意识，是在中国文化精英们的一场从“解释”到“发现”的战略转移运动中开始的。在19世纪末期，中国批评家们发现西方有一

① 对此可参见John K. Fairbank（费正清）、Edwin O. Reischauer（赖世和）和Albert M. Craig, *East Asia: Traditional and Transformation*（Boston, Mass.: Houghton Mifflin Company, 1989）, p.79.

② 关于《太平经》，见Max Kaltenmark（康德谟），“The Ideology of the T'ai-p'ing ching,”收入Holmes Welch和Anna Seidel编，*Facets of Taoism*（New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979）, pp.19—52.

③ Margaret C. Jacob和James R. Jacob编，*The Origins of Anglo-American Radicalism*（New Jersey and London: Humanities Press International, Inc., paperback ed., 1991）, p.5.

个新的更好的“道”，它可以取代旧的“道”，像柏拉图式的哲学家发现了曙光一样，他转回洞穴中去告诉他的囚友们他所发现的真理。杰出的社会主义理论家葛兰西(Gramsci)探讨俄国布尔什维克及其革命时指出：

> 精英包含了社会上一些最活跃、最积极、有事业心和有原则的成员，他们移植和同化了西方先进国家的文化和历史经验，而且没有失去自己民族的本质特征，也就是说没有失去与自己人民情感的和历史的联系。当以这种方式完成了其文化学徒生涯之后，便转回自己的国家，迫使人民觉醒，不断跨越历史的台阶。①

如果我们不把日本列入“最先进的国家”，那么这个描述也精确地适用于19世纪晚期20世纪早期的中国知识精英。严复(1854—1921)属于最早的“归国留学生”，他翻译的赫胥黎《天演论》和斯宾塞《群学肄言》激发了整整一代中国知识分子进行改革活动的激情。必须强调指出，在1895至1896年翻译《天演论》期间，严复是中国最激进的思想家。“民贵君轻，厚今薄古”，这是他传授给每一个人的信条。此外，在《辟韩》(1895)的著名文章中，严复指出韩愈《原道》中所表达的人类文化起源是一个历史性的错误。统观全文，严复不仅明确地质疑儒家政治秩序的合法性，而且暗示近代西方实行的民主体制可能更接近于中国传说中的三代之“道”。由此严复开始了激进的历程，而其批评的方法明显地从解释走向了发现。

当然，这个转变并不容易。一般地说，从1890年代到1911年革命，中国激进主义仍采用解释的方式，但在实际上隐含着发现。我们可

① Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notes of Antonio Gramsci*，由 Quintin Hoare 和 Geoffrey Nowell Smith 编、译(New York: International Publishers, 1971)，页 19—20。在 walzer 的 *Interpretaion and Social Criticism* 中也得以引用并加以讨论，页 62—63。

以从严复身上看到早期把"发现"隐蔽为"解释"的运用方法。他在西方发现了儒家政治理论更好的替代,他也发现了,或者说他喜欢社会达尔文主义和暗含于其中的伦理。有趣的是,在对赫胥黎、穆勒和孟德斯鸠所作的译述中,他经常赞美道家的经典著作《老子》和《庄子》。在《老子》和《庄子》评点中,他指出西方自由、民主、科学、进化的观点都可以从这两本著作中找到思想雏形。这样,沿着中国的注疏传统,严复显然通过将重点从儒家移到道家来重新解释中国的"道"。但是,正如他在《辟韩》中所标示的,他实际上促进了中国从君主政体向民主政体的激变。①

如果说严复把他早期的激进主义转化成了进化的改良主义,那么康有为和谭嗣同则第一次在现代中国大胆地发展了彻底的激进主义。跟严复不同,作为政治改革者,康、谭都极力主张"彻变"和"快变"。其中,谭被认为是更激进的一个,因为他想要摆脱中国的传统。毫无疑问,他们两位在改革方案最终形成之前,都认为西学是适用于中国的。最近的研究显示,以前认为康有为的三阶段社会改革理论来自于《春秋公羊传》的研究,其实也有一部分是来自于严复的社会达尔文主义。②无论如何,现在普遍认为他们的改革方针的背景是对西方现代化的公式化理解。实际上他们两人都发现有必要把"发现"伪装成"解释"。在康那里,这种伪装更具欺骗性,因为作为一个改革者,他把对儒家思想的解释和许许多多的经典文献研究紧紧联系在一起,不可分割。相反地,谭没有假装自己的激进观点是建立在某种特定的古典文献基础上。不过他把他的哲学理论叫作"仁学",并的确没有宣称自己"发现"了什么,相反,他声明只是试图重新解释儒家

---

① Benjamin I. Schwartz(史华兹), *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*(Boston, Mass.: Belknap Press, 1964).

② 汤志钧:《康有为与戊戌变法》(北京:中华书局,1984);James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*(Cambridge, Mass.: Council On East Asian Studies, Harvard University, 1983), pp. 89—91.

"仁"的观念,尽管他的重新解释包含了19世纪科学的"以太"观点。正如现代中国思想史学者张灏所说,"谭关于西学的发现超越了对科学知识的吸取。西学开阔了他的眼界,对他的道德观念有直接或间接的影响"。[①]值得注意的是,"仁学"强调的不是对西学的"发现",而是对儒家人文学说的重新解释。

把"发现"伪装成"解释"的最后一个阶段是围绕着《国粹学报》(1905—1911)所组织的国粹运动,其主要成员包括章炳麟(1869—1935)、刘师培(1884—1919)、黄节(1874—1935)、邓实(1877—1941)、陈去病(1874—1933)和马叙伦(1884—1970)。颇具讽刺味的是,五四以后,整个国粹团体渐被认为是文化保守派了。在他们的时代他们实是真诚的激进学者。他们都是革命者,并反对康有为及其大弟子梁启超(1873—1929)领导的立宪主义。在对待儒家传统的态度上,他们的学术思想比康有为、谭嗣同更为激进。正是由于他们的努力,中国思想史上的一股反权威的暗流被重新发现。例如,魏晋时期(220—419)像鲍敬言这样的无政府主义者和像李贽(1527—1602)这样的阳明学中的左派人物第一次得到褒扬。此外,一些国粹学者,特别是章炳麟和刘师培,在20世纪头十年旅居东京,得以通过日本译文接触到各种各样的西方观念与理论。他们不仅在发现西方中走得更进一步,而且还因其新发现而常常非常激动。

如果说严复把西方的观念和理论介绍给了中国读者,那么国粹派学者们的中心任务则是把这些观念和理论应用于研究中国文化遗产。《国粹学报》有一个原则很清楚,"于泰西学术,其有新理特识足以证明中学者,皆从阐发"。[②] 毫无疑问,国粹运动所表白的目的就是在面对西方影响日益增长的情况下寻求文化认同。虽然相当矛盾,但不管怎样,通览国粹派主要学者的作品可以看到,他们认定是中国"国粹"的那

---

① Hao Chang(张灏), *Chinese intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, 1890—1911 (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990), p. 72.

② 《国粹学报》,1905年第1期,页2。

些东西，常常也变成为诸如民主、平等、自由和人权这些西方基本的文化价值观。基于以下两点，这种认定被认为是正当的：第一，正如《国粹学报》的编辑和著名经典学者黄节所认为的，"本我国之所有而适宜者国粹也，取外国之宜于我国而吾是以行焉者，亦国粹也"。第二，他们将这些西方的价值观看成是普遍的，并坚持认为它们完全源于早期中国而与西方无关。国粹派史学的大部分工作涉及到这些主题。[①] 斯宾塞的社会进化论与其种种历史规律相混杂在一起，被用来解释中国历史的各个方面。

二、激进主义

最后，在五四时期随着1917年的文学革命，在现代中国激进主义的发展中发生了一个范式的变化。从此之后，不论是在批评传统或在宣传变革时，中国的知识分子们几乎都会引用一些西方观念、价值或者体制来作为辩护的最终理由。至此，把"发现"伪装为"解释"既无必要也不再可能了。

五四运动还有另外几个名称，如"新文化运动"、"文艺复兴"和"启蒙运动"。每一个名称都暗含着对这一运动的性质和意义的历史解释。"文艺复兴"和"启蒙运动"这两个西方术语需予以关注。用这两个西方历史术语来表述五四运动，意味着一种设定，即中国的过去可按西方历史的模式重构。这种假设并不是从五四时代开始的，它可以追溯到国粹派的历史编纂和梁启超鼓吹的"新历史"。在梁写于1901和1902年有关这一主题的两篇文章中，不仅接受了欧洲的社会发展周期(古代、中古、近代)理论并视之为一种普遍模式，而且还将斯宾塞的社会进化论作为自明的真理加以接受。[②]

① 胡逢祥：《论辛亥革命时期的国粹主义史学》，《历史研究》，1985年第5期，页151—152。

② 梁启超：《饮冰室文集》(北京：中华书局，1989) 卷六，页11—12；卷九，页3—4。

近年来，中国和西方都很流行把五四运动解释成中国的"启蒙运动"。[①] 我接受"启蒙运动"这个词，但仅仅是在其象征意义上，而不是在历史的相似性上。如前所述，中国批评家们对西方的"发现"令我们想起了柏拉图式的哲学家们，他们发现外部世界的阳光后又返回自己的洞穴。这个柏拉图的象征意义特别适用于五四这一代中国知识分子的"回归"。葛兰西(Gramsci)描述的俄国精英以及下文要举例说明的五四著名的知识分子胡适都是如此。1916年，胡适在自己生日时写了一首自贺的旧诗。诗中他说梦到自己已"不朽"去了趟天堂，在那他发现了其他"不朽"所未见的一些"奇药"，于是想回人间拿这些药去治病。显然，他的"天堂"是指美国，而他的"人间"是中国。[②] 1917年3月8日，在胡适回国数月前，他读了一本关于牛津运动的书，并被牛曼(John Henry Newman)引用的一段话深深地打动了，这段话似出自《伊里亚特》"如今我们已回来，你们请看分晓罢"。在他日记的后面，他注道："此亦可作吾辈留学生之先锋旗也。"[③] 正如葛兰西描述的俄国精英一样，胡适并没有打破"与自己人民情感的和历史的联系"。他回到中国并使人民"被迫觉醒"。不管结果好坏，他的确是改变了许多东西。

当1917年7月胡适回到上海，他失望地发现他的祖国几乎和他1910年离开时一模一样。其实在他留学期间，中国并非停滞不前。他离开时还是帝制的中国，在他回来时已经共和了。一股新的激进浪潮正在积聚。他的爆炸性的论文学革命的文章刊于当年的《新青年》，主编陈独秀(1879—1942)随后也发表了文章。对这股激进新潮，特别是对包括五四领导者胡适、陈独秀在内的彻底反传统的思想加以责备，无

① Vera Schwarcz(舒衡哲), *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the may Fourth Movement*(Berkeley, Calif.: University Of California Press, 1986)；李泽厚：《中国现代思想史论》(北京：东方出版社，1987) 页7—49。

② 胡适：《胡适留学日记》(台北：远流出版公司，1988)卷四，页162—163。

③ 同上，页194—195。

论如何是不公正的。作为激进思潮的固有特点,蔑视传统是从一些国粹派的学者们开始的。它在1911年革命之后仍继续发展,正如中国最后一位皇帝的英国老师庄士敦(R.F.Johnston)看到的那样:

> 当我们欧洲人开始惊异地发现中国的社会与政治思想、中国的道德伦理、中国的艺术和文学都有崇高价值的时候,中国人自己却开始学着把他们文化当中这些伟大的遗产加以不耐烦的鄙视……这是一个令人大惑不解的现象。①

我们可以忽略庄士敦所说的欧洲部分,但有关中国的部分不可忽视,因为这是对导致五四运动的中国普遍的精神状况的目击证据。

从19世纪末开始,中国思想的激进化以一种令人惊奇的速度发展着。当胡适1917年回到中国时,大多数早一代的主要的激进思想家仍还健在,而且有一些仍活跃在政治和文化领域。包括严复、康有为、梁启超、章炳麟和刘师培。但在胡适和陈独秀眼里,且不说更年轻的一代,他们已经是过时的人了,全都是保守派,有些甚至是反动派。怎么可能是这样呢?更奇怪的是以胡适自己的眼光看,中国在1910到1917年之间,没有取得过任何进步。一般来说,当我们判断一个人是超前还是落后于他的时代,我们的参考框架总是根据现状或者是德国社会学家曼海姆(Karl Mannheim)所说的"生活的现存结构"。参考中国五四运动前夕的状况,上述学者们没有一个可以简单地被认为是在思想上过时了。但是,怪事就在于我们发现,当五四一代的人把早期的激进领导者们看作是过时的时候,他们参考的框架不是中国的现状,而是他们在外面的世界,特别是西方世界,所发现的一些新事实。这样,中国的激

---

① 引自萧公权:《问学谏往录》(台北:传记文学出版社,1972),页39。庄士敦写这段话是在1913年。

进思想，在很大程度上，其兴衰不是根据当时的社会现实，而是根据思想的内在逻辑而展开的。①

在《从伯克到艾略特的保守思想》中，美国批评家基尔克（Russell Kirk）指出，自1790年以来，至少出现过五种主要的激进思想的学派。它们是：哲学的唯理论、卢梭及其同盟者的浪漫主义解放理论、边沁主义的功利哲学、孔德学派的实证主义、马克思及其他社会主义者的集体主义唯物论。另外，基尔克也提到达尔文主义是一种破坏保守主义的基本原则的力量。②不寻常的是，所有这些激进主义学派，在西方事实上用了几乎两个世纪才得以吸收和消化掉，而在中国，却是在短短的三四十年里蜂拥而入的。以后见之明看，正是由于20世纪来自西方的激进主义如此泛滥于中国，故彻底的和迅速的激进化几乎不可避免。

毛泽东曾把现代中国的思想特征说成是"从西方寻找真理"。在历史学者中或多或少有一种共识，具有深刻民族危机感的中国知识分子负责承担"寻找"的任务。

我们不可能也没有必要在这里探讨每一个促成中国思想激进化的舶来观念。让我们举一两个例子来说明。在建立一个新社会之前必须彻底摧毁旧传统，在传统的中国这是不可想象的，但这正是五四破坏偶像的反传统主义的预设。③许多激进思想无疑是有帮助的，但可能没有一个比启蒙运动提倡的理性化与现代化更有效，正如西北大学的一位哲学家杜尔敏（Stephen Toulmin）解释的那样：

> 那种认为真正的建设只能始于摧毁现存一切的信念，曾经在

① Arif Dirlik, *Revolution and History: The Origins of Marxist Historiography in China*, 1919—1927(Berkeley, Calif.: University Of California Press, 1978).

② Russell Kirk, *The Conservative Mind From Burke to Eliot*(Chicago, Ill. And Washington, D.C.: Regnery Books, &th rev. ed., 1986), p.9.

③ Lin Yu-sheng(林毓生), *The Crisis of Chinese Consciousness, Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*(Madison, Wis.: The University Of Wisconsin Press, 1979).

> 法国的思想和政治史上扮演了重要的角色……而任何一个全身心进入现代性精神的人都不可能免于其影响。对此,最壮观的展示就是法国大革命……①

五四知识分子都非常坚定地深信“科学”,这使他们早期很容易地转向了马克思主义。“科学社会主义”这个名词附带着一种权威性,为它扫除了许多反对意见。在这方面,也要提及一下社会达尔文主义巨大而持久的影响也因此获得。②它引领五四的知识分子们全心全意地接受了马克思主义社会发展理论的铁的法则,并把它看作是自明的真理。

不管怎样,并不是所有五四运动的思想领袖们都是激进的。例如胡适,他应该被看作是一个现代自由主义者,尽管他也曾有过激进的时候。由于激进论在1919年五四运动以后传播很快,胡适很快就被斥为保守分子,或者更坏,激进的马克思主义者及其他革命者认为他是“反革命”。奇妙的是五四运动后仅一年,陈独秀就转变成了一个马克思主义者,而胡适与另一个五四领导人李大钊(1888—1927)则更早在1919年7、8月间便发生了“问题和主义”之争。③这是自由主义和马克思主义之间第一次意识形态冲突,它标志着20世纪中国最后、最高阶段的激进开始了。

无疑,五四的马克思主义激进派总是倾向于按照曼海姆所谓的“系统的可能性”来改造中国,这意味着,如果要改变一个不良的社会状况,那么就必须改变导致这一不良状况的整个社会系统。④然而,由于他们追踪的可能性总是各种混合的抽象,故这种可能性就永远也达不到。

---

① Stephen Toulmin, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity* (New York: The Free Press, 1990), p.175.

② Pusey, *China and Charles Darwin*, p.57, 260—273.

③ Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance, Liberalism and the Chinese Revolution*, 1917—1937 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pp.180—183.

④ Karl Mannheim, *Conservatism, A Contribution to the Sociology of Knowledge*, David Kettler, Volker Meja 和 Nice Stehr 编、译(London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), p.88.

而且从一开始，中国马克思主义就走入了五四打破偶像的反传统主义模式。由此，就产生了一种极具破坏性的激进主义。我愿意把毛泽东解释为中国马克思主义激进主义的具体化。他的一生都在追踪一种抽象的可能性，但没有完成任何具体的东西。

三、知识的社会学

有时人们说观念有它们自己的生命，但这只是一个隐喻。实际上，是持这些观念的人，特别是知识分子，给了它们生命。为了把握为什么中国会在世纪之交变得激进化，我必须从精神的现象学转向知识的社会学。

中国人精神的激进化是一个非常复杂的问题，值得深切关注。但是我想冒险地指出，它的产生最初源自两个相关联的历史发展，即分别是中国在世界上的边缘化和知识分子在中国社会中的边缘化。我将试着解释这两种边缘化是如何引发现代中国漫长的激进历程。

对于中国在世界上的边缘化，我不是指历史事实本身，而是指部分知识分子对它的感受。事实上，19 世纪 40 年代的条约体系取代附属体系已经显示传统的以中国为中心的世界秩序的结束。中国知识分子们将要花 50 多年的时间才能看清这一历史事件的完整意义。他们对 1842 年那个屈辱的《南京条约》的直接反应是很传统的。由于很少有被外蛮侵略的经验，他们把中国的失败主要归结为西方技术上的先进。他们并不认为中国整体上的政治和社会秩序已不能和另一蛮夷相抗衡。1842 年在讨论中国对西方的政策时，具有改革精神的学者魏源(1794—1856)的结论是，只要解决了学习先进技术的问题，包括舰船、枪炮和训练士兵的方法，中国就能制服蛮夷。[①]另一方面，他的改革主

① Ssu-yu Teng(邓嗣禹)和 John K. Fairbank(费正清), *China's Response to the West, A Documentary, Survey*, 1839—1923(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), p. 34.

义仍具有儒家的经世传统,而并没有表现出丝毫受到西方影响的痕迹。20 年后,倡言改革的冯桂芬是最早认识到西学对于中国生存于现代世界的重要性的知识分子之一。在他很有影响的文章《采西学议》(1862)中,他超越了魏源,指出要学习蛮夷的先进技术,中国必须首先学习西学的基础,包括数学、机械、光学、电学、化学,还有其他的自然科学。但是,他对于传统的政治与社会秩序的信念,仍未曾动摇;他坚持认为,中国的伦理和儒家学说必须继续作为基础。[①] 卓越的学者兼官员张之洞的著名论断"中体西用"(1898),很明显是在冯桂芬的著作中已经发展起来的这些观念的结晶。[②]

1894—1895 年,中国知识分子们第一次发现中国已经边缘化的惊人事实。从文化上讲,日本从唐朝(618—907)起就一直在学习中国,如果不是更早的话。在许多 19 世纪的中国知识分子眼中,日本不过是中国在东亚世界中的一颗文化卫星。当一位中国学者在 19 世纪 70 年代被告知,日本最近已经抛弃中国文明而转向了西方模式,包括法律体制和社会习惯,他非常不安,并把明治天皇比作"焚书坑儒"的秦始皇。[③] 不用说,没有一个中国人能预见日本由于成功西化,因而能在 1894—1895 年的战争中决定性地打败中国。

作为对中国人自我中心的天下概念的批判,著名的中国经典翻译家理雅各(James Legge)在 1872 年作了以下论述:

> 在过去四十年里,她(指中国)与世界上更先进国家的地位关系彻底改变了。她与他们以平等的样式在签订条约;但我并不认为她的臣民已经看到了事实的真面目,知道中国不过是世界上许

---

① Ssu-yu Teng 和 John K. Fairbank, *China's Response to the West, A Documentary, Survey, 1839—1923*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954),页 51—52。

② Ying-shih Yu(余英时),"Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture,"收入 Chu-yuan Cheng 编, *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern World*(Boulder, Colo. And London: Westview Press, 1989), pp. 90—91. 编注此文已收入本汉译集。

③ 陈其元:《庸闲斋笔记》(北京:中华书局,1989),页 110。

> 多独立的民族之一，而她的王国统治的"天下"，也并不是普天之下，而只不过是在地图上可以指得出的，局限于地球表面的一个部分而已。但如果他们不承认这一点，并严格遵守他们已经签订的条约，那么其后果将会比曾降临在这个帝国的任何灾难都要严重。①

理雅各的观察不仅精确而且具有惊人的预言性。中国对日本的第一次战争是一个灾难。即使是在19世纪90年代，中国的臣民在面对西方的时候，仍旧认为中国就是"天下"，他们对待日本仍具有一种传统的蔑视。这很明显地表现在1894—1895年间赞成战争的朝野知识分子的观点中。中国可以成为世界上诸多民族中的一个，但是，她在东亚的中心位置从未面临过挑战，特别是来自一个她的文化卫星国家的挑战。至少从表面上看，这场战争是有象征意义的，因为中国声明她对韩国的领主地位，而日本拒绝承认。

通过上面的讨论，我们似能放心地说，就它的感觉而言，中国的边缘化一直到第一次中日战争后才表现出来。正是这一场巨大的灾难使中国知识分子明白了这个痛苦的事实：中国不仅在世界上而且是在东亚已经边缘化了。正如罗格斯大学（Rutgers）的历史学家高慕柯（Michael Gasster）在他关于现代中国激进主义的起源的研究中指出的，"1894—1895年后，中国与一向看不起的邻国日本订立了令人吃惊的屈辱条约，这立即在本国的政治和思想界产生了后果，正如康有为、严复和孙中山的活动和观点所证实的那样"。②发现中国的边缘化立刻导致中国思想的激进化。1895年4月17日《马关条约》签后两周，北京有1200多名参加科考的人加入了康有为领导的著名的"公车上书"，请求

① James Legge, *The Chinese Classics* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. 5, p. 52.

② Michael Gasster(高慕轲), *Chinese Intellectuals & the Revolution of* 1911, *The Birth of Chinese Radicalism* (Seattle 和 London: University Of Washington Press, 1969), p. 6.

皇帝同意进行广泛的制度改革。严复翻译的《天演论》和谭嗣同的《仁学》也是这场战争心理上的结果。从心理上讲,梁启梁说1894—1895年的战争"唤醒吾国四千年之大梦"并未言过其实。[①] 在此以前,中国的知识界从来没有在这么短的时间内有过如此大规模的激进浪潮。

从纯粹的政治眼光看,1895年后的激进化直接来自于知识分子们对于民族生存危机的忽然醒悟。毫无疑问,康有为的改革运动和孙中山更激进的革命,其直接目的都是为了"救国",摆脱帝国主义的侵略。

同政治上一样,文化中央帝国的情结自19世纪末起也正在变化着。[②] 当中国的知识分子发现中国在文化上和政治上都已经在世界上边缘化了这个苦闷的事实以后,他们忽然面对着这样一个艰难的任务,就是如何让中国面对西方的影响,同时又不打击她几千年来作为文化中心的地位。这个奇异的思想事业的历史可以被分为两个阶段,确切地说是"把发现伪装成解释的阶段"和"无伪装的发现阶段"。

在把"发现"伪装为"解释"的阶段,中国知识分子通常采用的方法是:解释西方那些特别适用于中国现代化需要的观点、价值和体制,并且把它们说成是在古代中国圣人那里发现的,完全独立于西方。我们可以轻易地发现这些策略的奥妙所在:在所宣传西化的改造范围之内,其主要动力显然是激进的,而非保守的;但是,从它把"发现"伪装成"解释"而言,却仍然存在着保持中国具有文化中心地位的目的。例如,"西学中源"说意谓着诸如科学、技术、音乐、议会制度、经济、宗教(基督教)及其法律这些西学都能在经典时代的中国找到源头,其传入欧洲的途径也得以发现。在这里,有两点值得注意:第一,虽然这种理论在17、18世纪就偶然有过,但在1895年到1900年间则忽然非常流行。第二,

① 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》(台北:世界书局,1958),页24。

② "中央帝国"情结是对中国位居世界中心的优越感的一个说明,参见Tu Wei-ming(杜维明),"Cultural China: the Periphery as the Center," *Daedalus* 卷120,第2期(1991年春),页4。

在这几年中,"西学中源"说被那些迫切想要接受西学而非拒绝它的学者们故意发展起来。① 作为一种文化现象,它有力地支持了我们的看法,即,自从第一次中日战争之后,改变了思想取向的中国知识分子已经在心理上形成了定式,他们已经发现中国在人类文化上已边缘化了的事实。"西学中源"说在激进化的开始阶段变得时兴起来,这也许是因为它能为中国知识分子带来安全感,好比是承诺他们学习西学也是把中国带回中心的途径。

我的第二个例子是法国学者拉科伯里(Terrien de LaCouperie, 1844—1894)在1880年代提出的汉族西源说。他的理论基于一种极可疑的汉语语源学,他认为华夏民族的始祖黄帝,实属苏西那(Susiana)王的人。黄帝领导着一群称作巴克(Baks)的人从美索不达米亚迁移到中亚并最终在公元前三千多年到达中国。巴克人在黄帝的率领下最终打败了当地部落并统治了中国。这些被拉科伯里认为是统治贵族的人在早期的儒家文献中称作"百姓",是他们创造了中国最早的文明。②这个理论纯粹是幻想出来的,不值一驳。但奇怪的是,在20世纪的头十年,几乎所有国粹派的史学家都毫无羞愧地接受了这个理论,包括黄节、章炳麟和刘师培。黄节就任《国粹学报》主编的序中,不断地把汉族指称为"吾巴克之族"。③ 章炳麟指出不仅华夏民族是来自于迦勒底(Chaldea),而且在上古中国我们具有许多和希腊人、罗马人、萨克森人、法兰克人及其斯拉夫人一样的品质。④ 刘师培说得更为明显,他认为汉族和高加索人可能源自于同一民族,后来由于人口太多而分别迁移

---

① 《清末的西学源自中国说》,收入《中国近代史论丛》(台北:正中书局,1956),第一辑,卷五,页216—258。

② Martin Bernal,"Liu Shih—p'ei and National Essence",收入Charlotte Furth编,*The Limits Of Change, Essays on Conservative Alternatives in Republic China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1976),pp.96—98.

③ 黄节:《国粹学报序》,《国粹学报》第一卷(1905年),页1—4。

④ 章炳麟:《訄书》(上海:古典文学出版社,1958),页44—45。

到了亚洲和欧洲。[1] 人们不得不去想为什么具有批判性的饱学之士会如此轻信,如此荒谬。这里的问题不是历史的学术水平,而是文化心理。就像"西学中源"说一样,它恰好在这个特定的历史接合点上符合了中国的革命知识分子内心深处的心理需求。一方面,作为反清的革命者,他们想尽量与满族统治者在历史与文化上保持距离。另一方面,作为文化激进者,他们把西方的价值观看作是普世的价值并坚持它们源自古老的中国。通过借用汉族西源说,他们可以很便利地起到一石二鸟的目的。另外,作为历史学家,他们希望中国的历史保持在世界历史的中心地位,就跟以往一样。如果中华民族源自西方,那么中华民族就仍然可以在被西方统治了的现代世界中占据中心位置,而不是处在边缘。

随着从"解释"到"发现"的范式转移,激进化开始进入一个新阶段,而以一种完全不同的方式与中国的边缘化联系起来。到1910年代,随着越来越多的中国学者直接接触西方,旧的打败西方维护中国文化中心地位的策略彻底失败了。不管是"西学中源"说,还是对现代西方占统治地位的价值和观念作为具有中国国民性而加以认同,都不能被在民国初年成长起来的新一代知识分子接受。正如胡适1917年在他的博士论文的导论中所说:

> 在这个一眼看去与我们自己的悠久文明很不相同的新世界里,我们中国人怎么会感到自在呢?一个拥有辉煌历史并创造了富有特色文明的民族,因为生存的原因而被迫生活在强加于他们的外来新文明中,感到不自在是很自然的,也是有道理的。而如果对新文明的接受不是通过有组织的消化,而是生硬地用它来取代旧文明并使之消失,那么对整个人类都是一个巨大的损失。因此,真正的问题可以重申为:我们能以怎样一种方法最好地消化现代

---

① 刘师培:《刘申叔先生遗书》(台北:华世出版社,1975)卷一,页721—722。

文明，使它能与我们自己创造的文明相容、相谐、相续？①

胡适的理论使我们重新认识了中国的激进化和边缘化。是因其古老、而不是中国，使中国文化在现代世界边缘化了。中国真正的问题是她长时期与外部世界隔绝，她被西方的社会演进抛在了后面。由于胡适认为他所说的“新文明”的普世性和现代性是最为重要的，而其西方性则是次要的，因此，他可以宣称中国要“彻底接受新世界的文明”而不陷入早一辈知识分子那种怀念旧传统的苦闷的矛盾之中。这也可以解释为什么他后来用“现代化”和“国际化”取代“西方化”这个用词，以表述中国文化对西学的吸取。在 1917 年，胡适掌握了一种新方法来解决中国的边缘化问题，同时也开创了一条激进化的新道路。

从 1917 年开始，一部分中国知识分子想要夺回中国文化中心地位的努力逐渐取代了以往不断想从西方的文化市场上舶来最新产品的努力。结果，在中国精英知识分子中形成了一种趋新的精神状况，他们为变化着迷，为新事物着迷。对这种精神状况，英国政治哲学家奥克肖特(Michael Oakeshott)有一个极生动的描述：“我们想立即尝试一切，全不顾后果。一个活动与另一个活动竞相争着谁最‘入时’：被弃的汽车和电视机在被弃的道德和宗教信仰中有着自己的反面：眼光永远看着新样式。”②既然激进就是趋新，此外什么都不是，那么中国的边缘化和激进化便由此而发展，并不断互相强化。我们必须以这种眼光，才能看明白“五四”以后这场接连不断的西方各种激进观念起起落落的风潮。

在 1949 年以后，这些来自西方的涌动思潮就嘎然而止了。不过，中国走向世界中心的脚步，却又被革命暴力所强化，继续着它的行程。1958—1960 年毛泽东领导的“大跃进”运动证明了这一点。一方面在钢铁生产上，中国要在 15 年内赶上英国；另一方面关于人民公社，他很自

① 引自 Grieder(贾祖麟)，*Hu Shih and the Chinese Renaissance*，p.160.

② Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*(Indianapolis, Ind.: Liberty Press, 1991)，p.414.

豪中国实际上可以比苏联更早迈进共产主义。[1] 由于他相信精神的重塑必须先行于经济的发展,因此他认为一个在生产上比英国落后15年的国家在政治竞争上领先于苏联,这两者并无矛盾。从某个范围来讲,他还相信人的精神和意愿具有无穷的力量,特别是对于他自己,这一点引领他登上了一生中激进主义的顶峰——即所谓的"文化大革命"。

四、从中心到边缘

从社会学角度来看激进化,激进化是与19世纪末以来中国知识界在社会中不断地从中心被推向边缘这个事实相联系的。这并不是说,中国知识界的社会边缘化是随着西方帝国主义扩张而开始的。事实上相对于商人,士的社会地位的下降至晚从16世纪起就慢慢开始了。19世纪早期的学者沈垚(1798—1840)尝说:"古者士之子恒为士,后世商之子方能为士……天下之势偏重在商,凡豪杰有智略之人多出焉。"[2] 无论如何,这一社会变化过程随着帝制的衰落而忽然加速。其结果,"天下大势"使士在传统中国士、农、工、商的阶层中离其首位越来越远。

至于与激进化相关,中国知识分子的社会边缘化在20世纪开始的几年里也走到了一个转折点上,传统的士迅速转变为我们现在所称的知识分子。具有讽刺意味的是,这次转变是与战后越来越快的教育改革息息相关的。从1895年到1911年清亡,各种各样按西方和日本模式建立起来的新式学校遍布中国。同时,留洋突然时髦起来,特别是去日本。这么多方面的发展,其结果是科举制被现代教育体系替代。当科举制在1905年废除时,中国自622年以来从未间断的漫长教育传统走到了尽头,而正是科举制造就了中国的士阶层。因此,1905年是传统的"士"与现代"知识分子"的分界线。

① 冯友兰:《三松堂自序》(北京:三联书店,1984),页166—169。

② 引自余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,台北:联经出版公司,1987年,页97。

当然,传统的"士"和与其相断裂的现代"知识分子"之间仍有许多连续性。但是在与权力直接相关这个重要的关键点上,现代"知识分子"必须和传统的"士"清楚地区分开来,前者与权力不再直接有关,而后者则相反。在科举废除的那段时间,根据官方的粗略估计,中国大约有一万名举人,这是科举的中间位置,还有七十万生员在最低的位置,他们正迫切地想要通过考得举人和进士来提升自己的社会地位。① 在这个数字上,我们还必须再加上几百万想得到生员位置的人,他们苦读了很多年,正想要去攀登成功的阶梯。现在,突然一下子,梯子没有了,他们被剥夺了传统的"士"的地位,而士曾是中华帝国晚期统治机器上的一个最主要组成部分。这也许是清廷实施教育改革始料未及的结果。

当传统的"士"转变为现代"知识分子"的时候,中国的知识分子由于感受到他们处在了国家权力的边缘位置上,所以在政治上也边缘化了。跟举人和进士不同,新式学校里授予的文凭或外国学院、大学授予的更高学位都不能给他们国家行政上的权力。结果,现代知识分子比起传统的士更易接受激进思想。美国攻打北京时的一个陆军上尉李维士(James H. Reeves)在1912年记述他所看到的情况:

> 这场革命深受那些在过去十年到十五年间去日本留学的中国人的作品的影响……在过去几年里,我们不断从各处听说那些从日本回国的留学生都是精神上的革命者……他们回国的时候已经是共和主义者,而不是君主制的改革派了。②

与此同时,我们必须注意这一事实,在过去君主时代,中国有些士子在科举考试中不断失败时也会叛乱。太平天国的领导者洪秀全就是一个

① 王德昭:《清代科举制度研究》(香港:香港中文大学出版社,1982),页246。

② 引自 Gasster, *Chinese Intellectuals & the Revolution of 1911*, p.61.

例子。

说到亚洲知识分子的利益时,马克斯·韦伯曾把中国的士(他称之为"儒者")比作"美学意义上耕作着的文人学士和政治沙龙中的讨论者而不是政治家"。[①]一般来说,这是真的。不过我们必须马上补充一句,在遇到民族危难时,士也可以高度政治化和激进化的,比如汉、宋的太学生运动就充分证明了这一点,还有晚明东林党人的政治抗议,以及康有为和1200名考生在1895年的上书改革。当然,士的政治激进化有其特定的局限性,它经常被表述为内部的批评,主要是针对皇帝诏令的修复或修改;它并不质疑诏令本身的合法性。它经常以抗议或请愿的形式来表达对君主忠诚的反对意见。

随着现代知识分子的出现,情况就彻底改变了。由于被边缘化到外围,他们通常拒绝认同他们所反对的政治建构。比较康有为1895年的"公车上书"和"五四"学生运动,就可以更清楚这一点。可能有人会争辩说康的上书介于传统和现代之间。五四运动显然是一个现代的政治运动,它的目的在于唤起大众的爱国热情而不是恳请政府。在某种程度上这种中国知识分子的激进模式可以被理解为一种边缘化。在军阀政府统治之下,知识分子没有合法的途径去找到公共政府机关,也许,通过私人途径还可以。

在中国的边缘化问题上,我们也可以方便地把知识分子在中国社会的边缘化分为两个截然不同的阶段,以1905年废除科举制作为标志,虽然这并不精确。在1895—1905年,尽管最后一代士已逐渐边缘化到外围,但他们仍然还处于王朝的权力结构内部。虽然并不完全愿意,但无论如何,帝制中国最后年代的士仍不断承认儒家秩序的合法性。他们把"发现"伪装成"解释",并且拥护在帝制范围内的变革。与此相对照,现代知识分子,特别是1905年以后,是处于帝国

① W.G.Runciman 编, Max Weber: *Selections in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p.200.

统治集团外的。他们用西方泊来的观念武装起来,公开质疑帝制存在的依据。①

跟我想区分士与知识分子一样,我还必须指出,从精神上看,后者继承了前者所开创的许多东西。例如,知识分子必须具有社会良知的观念就不是现代西方的文化泊来品,而是来自儒家的遗产,并可上溯到三代圣贤。在任何意义上,既是儒家学者又是官员的范仲淹(989—1052)的两句名言,士须"以天下为己任"、士须"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐",仍然存在于每一个受过教育的中国知识分子精神中,即使今天也一样。正是这种精神使得无数现代知识分子不断投身革命,而且常常是耗尽心力。中国革命的历史悲剧在于,那些由中国激进的知识分子引进和播种的革命思想,无一例外地被那些反知识分子的人收获了,他们更知道怎样去操纵革命、去掌握权力。而对于知识分子,革命的果实转化成了对他们自己的毁灭。

五、结 论

本文有两个意图:第一,主要用激进化来试图描述20世纪的中国思想。我们把注意力主要放在激进化这一特殊情况及其形成的特殊方式上。这一进程在今天的中国仍在继续,因此对过去的回顾也许对现在会有所启示。第二,激进化是直接与中国在现代世界中的边缘化和知识分子在中国社会中的边缘化相关联的。虽然有人可能把第一种边缘化与中央帝国情结或单纯的民族主义相联系,但就本文的目的而言,"中央帝国"的说法太政治化了,而"民族主义"这个说法又太笼统了。

① 重要的一点是,留日学生即使在1903年还远离孙逸仙,但在1905年,孙感到自己受到数百留日学生的极大欢迎。其间在中国,革命也受到了诸如上海和浙江等地激进知识分子们的推动。Gasster, *Chinese Intellectuals & the Revolution of 1911*, pp. 50—51; Mary Backus Rankin, *Early Chinese Revolutionaries, Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang*, 1902—1911 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 112, 146.

对于中国知识分子而言,最重要的是使中国不失去其文化中心地位。毋须赘言,这双重的边缘化并不能完全解释 20 世纪中国的激进化。提出它只是提供一把钥匙,可以用它来打开 20 世纪中国精神的一扇门。

激进化只是现代中国许多面相中的一面。这种说法绝不意味着在世纪之交或五四运动时,各个层次的中国知识分子都被激进化了。在作结论时,请允许我加入一点个人的感情,我也来自陈独秀和胡适的家乡安徽,并且在第二次中日战争期间,我在离陈独秀的出生地(怀宁)只有六七英里远的一个小村住了八年(1937—1945)。陈独秀我只听说过一次,那是指责他——后来我发现这指责是冤枉的——把儒家的老格言纂改成"万恶孝为首,百善淫为先"。我也曾在邻县桐城住了一年(1945—1946),桐城派文学已遭五四新文学的领袖们,特别是钱玄同(1887—1939)批判,但在那里我仍被鼓励用古文写散文和诗歌。直到 1946 年我回到诸如南京、上海、北京和沈阳这些大城市,我才开始受到源自西方的激进化的影响。在战后的几年(1946—1949),就我记忆所及,无论是马克思主义还是反偶像崇拜的反传统主义都并没有左右普通城市知识分子的日常生活。所以,我经常困惑,在 1949 年前,五四运动或者马克思主义总体上在中国的传播和影响到底有多大。

然而,如果我们看一看五四以来的中国主要大学的学生运动,我们看到的是一个全新的面孔。不可回避的结论是:虽然激进化可能局限于广大中国的几个分散的中心,但它确实出现在两个重要的领域:知识界和政治界。

(据"The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus*, *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 122.2[Spring 1993]: 125—150 译出。)

(罗　群 译)

17. 20世纪中国国史概念的变迁(1994年)

—

现在西方所使用的“国史”(national history)概念,20世纪以前的中国历史学家是完全陌生的。这主要是因为在中国传统的政治领域里,没有任何“国家”的观念。在鸦片战争爆发前的1839年一位中国官员与一个英国商贸代表在广州的一段谈话中,我们可以找到一个最明显的证据。据说当这位商贸代表把中国称为一个“国家”时,这个官员完全不明白是什么意思。[①]即使在1842年《南京条约》签订之后,朝廷的许多高官仍然坚持认为,在西方世界里最多只有两三个“国家”。[②] 还有,著名的中国经典翻译家理雅各(James Legge)在1872年批评中国的官员和民众“认识不到中国只是世界上许许多多独立国家中的一个”。[③]直到1864年,当丁韪良(W. A. P. Martin)将魏顿(Henry Wheaton)的 *Elements of International Law* 译成中文后(丁的译著名为《万国公法》),清朝总理各国事务衙门才正式承认“现在中国之

---

① 见 Immanuel C. Y. Hsu(徐中约), *China's Entrance into the Family of Nations*, (Cambridge Massachusetts 1960), p.13.

② 钱锺书:《七缀集》(上海 1985),页123。

③ James Legge, "Prolegomena," *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*(Hong Kong 1960), p.52.

外有许多国家"。[1] 然而到1880年,中国才被无奈且不情愿地拉入"国家之林"。

中国坚持自己是"天下",而不是"国家"。对此,今天中国的历史学家通常同意,中国中心论是一个很好的解释。以此眼光看世界,中国四周的国家和人民不仅在文化上低于中国,而且还都期望着靠中国文明来"转型"。毋须赘言,这种自我想象更多的是虚构,而不是事实。而且在中国历史上我们不难发现反例,特别是在10到13世纪之间,中国曾被迫平等地接受外国。[2]

无论如何,将此归之于中国的史学传统是有点不中肯的。在传统的历史编写中,不管是官修还是民修,中国都被描述为"天下",关注点集中在朝廷的活动上,而别的所知道的国家则都被描述成"附属国",或者就是中国中心的世界秩序外的国家。在这些著述中,被提到的国家的重要性决定于它们和统治中国的王朝的密切程度。这与王朝人种上是不是汉人并无大的关系(例如蒙族和满族)。在儒家历史的编纂中,一个非汉族的王朝如果能够按照中国文化的标准来成功地统治整个中国,那也能被视为得奉天命。按孟子的说法,舜和周文王这两位古代中国的圣明开国君主,"舜……东夷之人也,文王……西夷之人也……得志行乎中国,若合符节。先圣后圣,其揆一也。"(《孟子·离娄下》)这样分析到最后,"天下"观念所表达的含义,更多的是文化而不是种族。

中国居于世界中心的感觉对中国史学传统的形成有着同样的影响。其结果,直到19世纪末,"朝代史"在中国的历史编纂中仍是占有统治地位的范式。但其后,一场静悄悄的革命——一场由"朝代史"转向"国史"的范式革命——在历史思考中开始了。

---

① 引自前揭 Immanuel Hsu 书,页134。

② 见 Morris Rossabi 编, *China Among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors. 10th - 14th Centuries*(Berkeley 和 Los Angeles 1983),和 Jing - shen Tao(陶晋生),Two Sons of Heaven (Tucson 1988).

二

20世纪初,"国史"的观念被介绍到中国的历史编纂学中。在很大程度上,这是因为历史学家们已发现中国不再是"天下",而只是"国家之林"中的一员。但是,这一突破不是起于中国,而是从日本开始的。

1900年前后,由于介入了反清的政治活动,使得许多一流的中国历史学家去日本避难。他们中间有梁启超(1873—1929)、章炳麟(1869—1935)和刘师培(1884—1919)。在日本期间,他们有机会接触到日本所做的西方历史和社会科学的研究工作,从而对中国历史的编纂有了较清晰的以前未知的视野。有意思的是,改革者梁启超和革命者章炳麟虽然政治意见不同,但作为历史学家则联手开始了一场历史思想的革命,导致了作为新范式的"国史"的兴起。

1902年7月,章炳麟二次游日回国,打算写一本中国通史。他说的"通史"有两重含义:第一,它将从远古至近代,包括所有朝代;第二,它将特别注重制度、心理、社会和宗教发展的理解。从任何一个含义看,章显然是想打破"朝代史"的传统。在给梁启超的一封信中,他说决定写一本中国通史的想法,来自于他对日本社会学家的著作的研读。他相信,将他广博的中国学问与现代社会学的视野加以整合,他能够赋予中国历史一个全新的意义和结构。他还想要达到两个目的:第一,对中国历史内在的政治变化做出合理的概括性解释;第二,复兴国人的民族精神以启发和引导中国探索其可行的未来。①

梁启超以强烈的热情回应了章的想法。事实上在此期间,梁也对此提出了许多想法,并计划自己要写一部"中国通史"。他在1901年写的《中国史叙论》,标志着中国的历史编纂学从传统转向现代。在这篇

① 章给梁的信,引自汤志钧《章太炎年谱长编》(北京1979),卷一,页139—140。

先驱性的文章中，他试图面向世界历史来界定中国历史。他坦率地承认，中国已不再是世界文明的中心。西方文明是这个现代世界的主宰。但是，既然中国最近已开始介入这个西方主宰的世界，梁启超希望，在新世纪里中国文化能担当一个重要的角色。按照他的分期，中国历史可分三个阶段：从远古到公元前221年的中国统一是上世，中国仅是"中国之中国"；中世是从公元前221年到1800年左右，中国是"亚洲之中国"；此后便是近世，中国已成为"世界之中国"。① 这里，我们的历史学家似乎正在痛苦地为中国历史寻找一个新的认定。由于中国不再是"天下"，中国历史就不能再被理解为以中国为中心的世界秩序的历史。然而，中国也不能被简单地看成西方统治的世界中的"国家"之一。这样，梁对中国史的理解要比通常所说的"国别史"概念具有更多含义。他没有拿中国史与其他某个国家的历史作对比，而是把西方作为一个整体拿来对比。换言之，中国更是一个"文明"，而不仅仅是一个"国家"。概略地说，梁启超所说的"中国之中国"、"亚洲之中国"，与汤因比(Arnold J. Toynbee)的"中国文明"和"远东文明"非常相近，但却要比汤因比早提出三十年。

不管怎么说，和章炳麟1902年的交流，致使梁对中国历史编纂学的传统作全面的批判性检讨。他的文章《新史学》(1902)可能是对上述章的来信的直接和迅速的呼应。当时，凭着对古典文献极为渊博的认识，章炳麟正逐渐被视为一位精通儒家经典、历史、哲学和文学的传统国学大师。梁在历史领域的革命，得到章这样的硕学者拥护，必然是一极大的鼓舞。结果，梁在他的《新史学》中，开始系统地摧毁"朝代史"模式。他发现传统的中国历史编纂学中有四个基本错误，而其中三个的根源尤在"朝代"的范式。

第一，"朝代史"记述的只是朝廷，而不是作为"国家"的中国。认为二十四史不过是二十四姓之家谱，也并不夸张。朝代史家总是把注意

---

① 梁启超：《饮冰室文集》，第6册，页11—12，收入《饮冰室合集》，(北京1989)。

力完全放在皇室如何兴起、如何统治，以及最后如何失去"天下"。第二，作为主要方法的"编年体"和"传记体"，"朝代史"记录的只是某些个人的行为，对作为一个集合体的中国却未作什么记述。结果，国家意识或社会意识在中国没有被发展起来。第三，朝代史传统上是由后人修前朝史，而问题是前朝已亡。这种做法显然会造成"考证癖"，传统的中国史家忙于死材料的收集，而回避当前的发展。[①]

不管梁的批评是否确实公正，他的《新史学》对中国历史编纂中的"朝代"传统的确是一个打击。梁把二十四史说成是"皇室之家谱"，这个说法被大量引用，几乎成了一句格言。甚至是欧洲汉学家白乐日(Etienne Balazs)的一个贴切观察，中国历史大多数是"由仕人写给仕人看的"，也可看作是对梁的《新史学》的一个遥远呼应。[②]

章炳麟认为历史的重要性与国家意识相关，这一观念在梁的精神上留下了深刻的印象。在1902年的文章里，我们发现梁哀悼"朝代史"的惨败，并强调中国的救亡依赖于深层的国民责任感，而只有一种新的历史观才能启示与培植它。这里我们发现，从1901年的《中国史叙论》到1902年的《新史学》，有一个微妙的转变。前者，梁试图从世界历史的透视中来寻找对中国历史的重新界定，而在后者，他从国史的视角来寻找中国历史中的"精神"或"理想"。这种内心的变化很大程度上是受了章的影响。有意义的是，在章1902年2月底访日时，他首先是和梁呆在横滨花了许多天时间一起讨论学术问题。正如7月份章给梁的信所显示的，在章第二次访日，大约是1902年2月到7月之间，他们俩对中国历史的看法逐渐契合。由此，他们共同开始对中国历史编纂学进行现代转型，即在历史研究和写作中，用"国史"取代"朝代史"。

① 《饮冰室文集》，第9册，页3—4。

② Etienne Balazs, "History as a Guide to Bureaucratic Practice"，收入 *Chinese Civilization and Bureaucracy*, (New Haven and London 1964), pp. 129—149. 另见 Arthur Wright 的"Introduction", p. x. vii.

三

1905年初，国学社在上海成立，其《国粹学报》在1911年清亡之前的中国学术界一直具有决定性的影响。一群学者聚集于学社和学报周围，发起了后来著名的"国粹"运动。章炳麟是核心人物，并定期在学报上发表文章。另一个主要核心成员刘师培，他既是学报的主编，也是主要资助人。其他主要的成员包括黄节(1874—1935)、邓实(1877—1941)、陈去病(1874—1933)和马叙伦(1884—1970)。"国粹"一词借自日本的一个新名词，日本在1880年代兴起过一个类似的反西化潮流的本土化运动。就日本的情况，"国粹"似乎是指每个国家都有无法被别国复制的特殊精神，而一个国家的生存要依靠对这种精神的保护。日本倡导"国粹"的思想家都认为，如果不加分析地过分西化，会损害国家的精神。但是中国的"国粹"运动有所不同。中国的学者们使用"国粹"的观念有两个目的：激起汉民族对清朝统治的民族敌意，以及在西方不断增强的冲击下重新界定中国的认同。中国的运动中占核心位置的是对中国历史的研究，这是它的特征。日本先行者不同，日本学者们发现很难用精确的语词来限定日本的"国粹"，但中国学者们与其日本先行者不同，他们从一开始就把"国粹"限定在中国历史领域。例如章炳麟、刘师培、邓实和马叙伦都认为历史是中国传统学术的根源。他们继承了18世纪历史哲学家章学诚(1738—1801)的思想，他们神化历史，并反复地引用他"六经皆史"的名言。在这些学者眼中，中国的国民精神就包含在其历史中，这种精神与其历史一样悠久。因此，中国的国粹运动极大地着力于历史研究的推动，在这一领域，《国粹学报》为20世纪中国的思想革命做出了巨大的贡献。

国粹派实践了梁启超和章炳麟提出的从"朝代史"到"国史"的范式转移。与梁启超"朝代史"不过是皇室之家谱这一批判相呼应，有一个学者坚持中国历史的分期必须完全取代"朝代"的观念。诸如"上世"、

“中世”和“近世”这些分期概念的确可以用来表示作为一个国家的中国的变迁。在邓实看来，朝代史就是帝王史，它必须让位于“国史”。作为对朝代史——现在被定义为狭义的政治史——的反动，邓的“国史”概念范围很广，包括了诸如“种族史”、“思想史”、“教育史”、“艺术史”、“社会民俗史”、“经济史”、“外交史”等专门史。[①] 这一概念是与章炳麟的“通史”、梁启超的“新史学”相一致的。

然而，在20世纪初受到了新一代中国学者热烈拥护的国史新概念，并不是他们自己的创新，而首先是转经日本的西方舶来品。到19世纪晚期，日本的中国史家已经出版了许多西方风格的中国历史教科书，既有通史也有专门史。有些作品，如那珂通世(1851—1908)的《支那通史》和桑原骘藏的《中等东洋史》，对中国历史学家们富有启发。1898年出版的《东洋史》，立即被译成中文，并在中国学术界取得了巨大成功。[②] 在章炳麟、梁启超和刘师培的作品中，他们也公开承认吸取了很多日本中国学家的东西。乍一眼看去，一群明确声称要保护国粹的学者在研究自己的历史时，会如此深地依赖于西方的概念模式和方法，不免有点奇怪。但他们清楚地意识到这种矛盾的现象，并努力通过对“国粹”这一概念作最宽泛的可能的界定来证明他们工作的合理性。黄节批评日本学者井上馨(1835—1915)把“国粹”确认为那些完全是本土的东西，他认为“国粹”不只是本土的、合适的东西，而且包括借来的、能成为我们所需要的东西。正如《国粹学报略例》清楚地指出，“于泰西学术，其有新理特识足以证明中学者，皆从阐发”。[③] 20世纪中国国史的这些变化着的概念，在相当程度上与不同时期流行于历史学家中的西方观念和方法有关。

国粹派是在“国史”的概念架构中做历史研究的第一代历史学家。

① 见胡逢祥：《论辛亥革命时期的国粹主义史学》，《历史研究》1985年5期，页151—152。

② 朱维铮编：《周予同经学史论著汇集》，(上海，1983)，页534—536。

③ 引自前揭胡逢祥文，页150。

在西方统治的世界里把中国当作一个"国家"来研究以赋予它新的身份,这一研究自然地引导他们去探求中国种族和文明的起源。1880年代,法国学者拉科伯里(Terrien de LaCouperie,1844—1894)在极可疑的汉语语源解释的基础上,提出了一个理论,认为中华民族的始祖黄帝,实际上是对苏茜那国王(Kings of Susiana [Nakhunti])的常用称谓。公元前三千年,他率领一群被称作巴克(Baks)的迦勒底人(Chaldean),从美索不达米亚来到中亚,并到达中国。在他领导下,巴克人最终打败了本土部落占领了中国。拉科伯里认为,正是他们是儒家早期文献中称作"百姓"的统治者,是他们创造了最早的中国文明。[①]有意思的是,几乎所有的国粹派史家都毫不犹豫地接受了这个观点。显然,这个奇怪的现象只有放在国粹运动的脉络中才能理解,但它也可以从另一个角度加以解释。

首先,这表示从以中国为中心的"朝代史"转到"国史"的范式,比通常所设想的要困难得多。中国的史学家们仍然想与过去一样,把他们的历史看作是一种"世界史"。中华民族和文明源起西方说可以很好地支持这个目的。中国仍可以被看作位于西方支配的现代世界的中心,而不是在外围。章炳麟因此断言,汉族不仅来于迦勒底,而且上古中国与希腊、罗马、萨克森、法兰克和斯拉夫民族具有许多相同的文化特性。[②] 刘师培则更干脆,他认为汉族人和高加索人具有相同的民族起源,只是后来由于人口扩张而分别移至中国和欧洲。[③]

第二,虽然国粹派史家们接受了汉族西源说,但他们并不接受拉科伯里其他的观点,像"中国文化是由中国人保留下来的外来东西"。[④]相反,他们认为中国文化是中国在长久的岁月中创造出来的。独特的

① 见 Martin Bernal, "Liu Shih - p'ei and National Essence",收入 Charlotte Furth 编, *The Limits of Change, Essays on Conservatives in Republican China* (Cambridge 和 London 1976), pp. 96—98.

② 章炳麟:《訄书》,(上海 1958),页 44—45。

③ 刘师培:《中国民族志》,收入《刘申叔先生遗书》,(台北 1975)。

④ 前揭 Martin Bernal 书,页 97。

中国文化是由许多因素逐渐促成的，其中有地理、气候的因素，甚至入侵中国的“蛮夷”融入汉族也起了作用，在这样历史地界定了中国文化后，他们认为，尽管汉族源自西方，但他们仍有足够的理由来谈“国粹”。国粹史家当然都是民族主义者，而且他们也希望通过历史研究和写作来提高中国的国民意识。但只要看得深一些，则可以发现，他们的民族主义实际上注重的更是文化而不是民族。在这个方面，“朝代史”的传统与“国史”的范式之间具有着连续性。

第三，国粹运动在现代中国思想史上往往被看作是一次保守的变革。但是，从他们对诸如汉族西源说之类理论的接受来看，国粹派的历史编纂体现了对新观念的明显开放性。值得关注的还有，章炳麟和刘师培都是最早使用社会学理论，特别是各种各样的斯宾塞主义来研究中国历史的学者，他们也接受了许多诸如“民主”、“平等”和“人权”这些现代西方文化中的基本价值观。只是，他们把这些看作是普世的价值，并坚持认为它们是早期中国独立于西方产生的。许多国粹史家都这样处理这个问题。例如刘师培的《中国民约精义》，从各方面阐述中国自古代经典哲学到18、19世纪思想家的思想，说明中国民主观念的起源和演变。可以说，国粹史家们总体上是致力于用中国传统的术语来论证西方的价值观，而不是别的方法。他们把社会进化论作为自己的基本假设，非常关注中国各个历史阶段所发生的文化变迁的具体方法和形式。例如在说到中国文学的演变时，刘师培注意到白话散文从宋开始已渐趋流行，通过流行小说的影响，它最终将主导中国的散文写作。他讲：“然天演之例，莫不由简趋繁，何独于文学而不然！”[①] 在这一点上，刘师培的确预见到了十几年后胡适（1891—1962）所倡导的白话文学。到1919年五四运动时，人们确有很好的理由把章炳麟和刘师培视为文化保守主义者，事实上许多人也确是这样看的。但在1911年革命前，国粹史家们则须被视为先驱者，他们沿着众多的研究新路为中国历

① 刘师培：《论文杂记》，收入《刘申叔先生先生遗书》，卷2，页851。

史开辟出巨大领域，并为中国历史作为“国史”来研究这个大胆的现代项目打下基础。

四

一个名为“整理国故”的运动成了五四新文化运动的学术核心，胡适是公认的领导者。“国故”这个术语既表达了对“国粹”运动的承续，也表达了与它的分离。事实上，正是章炳麟在1910年首先采用这一术语来命名他最初发表在《国粹学报》上的论文的文集(《国故论衡》)。显然，与隐含着肯定价值的“国粹”不同，“国故”是一个中性词。这个微妙的变化实际上是五四激进的反传统情绪的一个征兆。

国故运动与国粹运动一样，几乎完全是一些对中国历史的研究，但它的影响却远为持久和广泛。大约从1917年一直持续到1930年代，它一直是中国历史编纂的主流。一些重要的事情推动了国故运动的流行。首先，它是1919年五四以来新文化运动的一个完整的组成部分，贯彻于中国知识界的每一个角落。第二，多亏1917年的文学革命，白话文已经取代文言成了写作的通用语言。章炳麟和刘师培在《国粹学报》上的学术文章，仍用晦涩的文言，有时甚至是已废弃的陈旧风格，所以只能在很小的精英圈子被人欣赏。相反，1917年以来用白话文写作的新的中国经史研究，则能够被全国上下各个水平的读者所理解。例如胡适的《中国哲学史大纲》，是第一部用白话文写的关于中国古代逻辑与哲学的严肃作品，1919年出版后，不到两个月就再版了。第三，以上海和东京为基地的国粹圈子，大约不到五十名积极成员，包括刊物的发起人和捐助人。而另一方面，国故运动的参与者则来自中国各个地方，人数甚多。我们也必须提一下与此相关的中国学术界机构的变化。至20年代早期，许多现代大专院校在中国出现，一大批受过职业训练的历史学家和人文学者在这些学校里从事教学和研究工作。基本上就是这些训练有素的学者们以奉献和执着的精神对中国的“国故”作系统

的和关键性的研究。

国故运动的声音最初由胡适发出，他的《中国哲学史大纲》被作为国故整理的典范得到热情而广泛的接受。在杜威实用主义和英裔美国人的“科学的历史”的影响下，他比其他任何人都更热烈地提倡用科学方法论研究中国历史的重要性。他对古代中国哲学的研究尤其富有怀疑和批判的精神，以及方法论上的严格性。先是在北京大学的学术报告，然后是他的书，震惊了每一个人，因为他认为中国哲学从老子和孔子开始，推倒了长期以来所认定的但却无历史根据的孔子之前的圣贤谱系。对他的大胆行为，他辩解说这种圣贤谱系以及归于其名下的种种观念，都是基于权威性值得怀疑的历史文献。① 由此，胡适切掉了传统历史编纂中的前半部分。我们可以回忆起，几年前国粹派史家们还在认真地把黄帝视作中华民族的始祖。即便是曾追随康有为，很有批判头脑，且也认为大部分儒家经典系伪书的史学家夏曾佑（1863—1924），在他的《中国古代史》中还毫不犹豫地指出“言中国信史者，必自炎黄之际始”。②

作为一个历史学家，胡适并不是一个偶像破坏者。他公开承认，是梁启超和章炳麟的著作使他了解到中国思想史，而且在面对现代西方时，如何将中国作为一个国家加以认同，他也深感困惑。正如他在1917年用英文所说的：

> 在这个一眼看去与我们自己的悠久文明很不相同的新世界里，我们中国人怎么会感到自在呢？一个拥有辉煌历史并创造了富有特色文明的民族，因为生存的原因而被迫生活在强加于他们的外来新文明中，感到不自在是很自然的，也是有道理的。而如果对新文明的接受不是通过有组织的消化，而是生硬地用它来取代

① 见顾颉刚“自序”，《古史辨》卷一（香港1962），页36。

② 夏曾佑：《中国古代史》（上海1933），页11。

> 旧文明并使之消失,那么对整个人类都是一个巨大的损失。因此,真正的问题可以重申为:我们能以怎样一种方法最好地消化现代文明,使它能与我们自己创造的文明相容、相谐、相续?①

如果我们真的接受这个说法,那么他的意图实是想用文化同化的方法来充实和复活中国的传统,而不是想要摧毁它或取代它。②由于这个雄心勃勃的计划要求对中国文化从开始就要有一个正确的理解,所以他把研究中国“国故”放在新文化运动的一个重要议程上。在1919年的一篇很有影响的文章中,他把新文化运动的意义概括为一种“批判精神”。他强调,有三件事需要用这个“批判精神”同时去处理:研究中国立即要面对的问题;用新观念、新理论和西方发展的学术发现去熟悉中国的知识社会;最后但并非最不重要的一件事是,将“国故”整理为一个综合的、系统的,经科学严格再检查和再组织的学科。③ 为了完成最后的这个任务,他在1921年和1923年分别创办了《读书杂志》和《国学季刊》。《读书杂志》是一本面对青年的半流行刊物,而《国学季刊》则是一本由北京大学刊行的学术杂志。这两本有影响的杂志以各自不同的方式为一个全新的中国历史概念的提出作出了贡献。

胡适对上古传说中的帝王谱系的历史怀疑,很快成了一种确信。1922年胡适的大弟子顾颉刚(1893—1980)开始在《读书杂志》上发表他对中国古史的系统性研究成果。他的核心假设是:儒家经典中大部分的帝王实际上是一些神话和象征。根据胡适在中国小说研究中所发展

---

① Hu Shih(胡适), *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai 1922), “Introduction”,页6—7。Jerome B. Grieder在书中引用了这一段并加以讨论,见氏著 *Hu Shih and the Chinese Renaissance Liberalism in the Chinese Revolution* , 1917—1937 (Cambridge, Massachusetts 1970), pp.160—164.

② 他似乎至终也坚持这个观点。1960年7月10—15日在华盛顿大学召开的中美学术合作会议上,他在演讲中强调,“中国的基石—人文与理性的中国—没有被摧毁,而且也没有任何可能被摧毁”。见 Hu Shih(胡适),“The Chinese Tradition and the Future”,收入 *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation. Reports and Proceedings* (Seattle 1960), pp.13—22.

③ 胡适:《新思潮主义》,收入《胡适文存》(台北1971),卷一,页727—736。

起来的方法论，他追溯了各个时期神话传说的变化，并从细节上说明他们是如何在一代又一代人之间一步一步地被夸大地建构的。在他的第一篇文章中，他剖析了传说中的夏朝（约公元前2200—1750年）创立者禹，并得出了惊人的结论，认为禹可能是一个图腾象征。这一小小的学术问题触动了中国国民意识中最为敏感的部位，一场遍及全国的热烈争论立即在历史学家中间展开。这一争论被称为“古史辨”，它持续了十多年之久，并产生了七大本文集（《古史辨》，1926—1941）和许许多多的专著。①

跟他的老师胡适一样，顾在气质上不是一个破坏偶像的激进分子。他的意图也并不是为了打破中国上古的黄金时代本身。相反，他的最终目的是想要对古代中国历史进行可信的重构，他相信，这种重构只有在充分曝光旧史学的错误后才能进行。正如施耐德（Lawrence A. Schneider）所总结的，“显然，顾是旧传统概念以及与此概念相伴而成的价值观的摧毁者。但是，在他内容广泛的作品中，隐含的是一种重构过去的持续动力，这与他20世纪的认识论和历史感是一致的，而且也与他为20世纪的中国保留一种中国认同的愿望是一致的。”②也必须要指出的是，顾与胡适一样，有意识地想“把中国的历史缩短二三千年”，③ 这确实具有重要的反偶像含义。对于文化保守派来说，这意味着对中国文化的精神基础的隐蔽性破坏，而对于激进派来说，则表述了一个信息，就是在中国传统中没有什么必须加以保护以免革命破坏的神圣东西。从1926年顾的《古史辨》第一册发表以后，中国历史的概念，特别是古代史，就被彻底地改变了。第一，史学家们达成了一个共识，可靠的中国历史记录是从商代（约公元前1750—1100年），尤其是

① 关于“古史辨”的实际著述，见刘起釪：《顾颉刚先生学述》（北京 1986），页85—155。关于晚清以来中国思想史流变考论的研究，见王汎森：《古史辨运动的兴起》（台北 1987）。

② Laurence A. Schneider（施耐德），*Ku Chieh - Kang and China's New History*（Berkeley，Los Angeles，London 1971），pp.3—4.

③ 胡适1921年1月28日给顾颉刚的信，《古史辨》卷一，页22。

其晚期才开始的，因为这被新发现的甲骨文所证实。具有批判精神的史学家们普遍倾向于认为夏朝只是一个“传说”。即使今天，当考古学已经顺利地辨明夏文明是先于商朝，或者是与商、周的祖先们同时存在的，但许多专家，不管是历史学家还是考古学家，仍然对夏的历史实证性表示怀疑，因为与商朝相比，它缺乏直接的文字记录的证据。第二，强调在重构过去前，必须先用严格的科学方法对历史材料作检查，这一点很快成了中国史学家们各种信条中通用的一条。即使是马克思主义史学家郭沫若，虽然他通常反对胡适所有的学术观点，但在1930年仍特别赞扬顾颉刚对伪造历史的批判性研究。① 因此，疑古主义风行，几乎所有的中国文献都被拿出来质疑一番。这种吹毛求疵的态度最终在20年代和30年代导致了一个信念，认为中国历史文献对于历史重构来说，既不算多，也不够可靠，尽管事实上它们数量很大。对于当时的中国史学家们来说，不管是传统的还是新潮的，保守的还是激进的，王国维(1877—1927)的著作都被视为要仿效的典型。这不仅是因为作者的天才和博学，还因为他的著作经过了中国古文献与新史料细致的、一丝不苟的双重论证。② 王自己在1924年也指出，世纪之交开始发展起来的中国新学术是直接来自各种新史料的，如商代甲骨、汉朝简牍、敦煌文卷，以及明清档案和中国以外的记录。③ 同年，当胡适在研究佛教史的时候，他忽然感到他的那些中国文本很可能包含了各种伪造和歪曲，因此不能在研究中完全依靠它们，因此他在保存于巴黎和伦敦的敦煌文卷中搜寻新材料。④

20年代中期一事接着一事，当胡适正忙于扩展中国历史编纂的史料基础时，很幸运地找到另一位主要弟子傅斯年(1896—1950)，他

① 郭沫若：《中国古代社会研究》(北京1954)，页273—275。

② 陈寅恪为《海宁王静安先生遗书》(台北1976)写的“序”，卷一，页1—2。

③ 王国维：《最近二三十年中中国新发见之学问》，《海宁王静安先生遗书》，卷四，页1875—1884。

④ 胡适：《胡适论学近著》(上海1935)，页291—293。

正准备去完成这个艰难的任务。傅斯年北大毕业以后，出国学习了几年历史和其他相关学科，先在伦敦，后来又去了柏林。留学期间，他对源自兰克(Ranke)的“科学式史学”的概念很有感触，并对事实、史料和档案产生了热情。他强调语言学和基本史料对历史研究的重要性，1943年他专门强调要以兰克和蒙森(Theodor Mommsen)为西方的导师。[①] 1928年，他被任命为新成立的中央研究院的历史语言研究所所长，有了政府支持，他可以收集许多新老史学和考古学材料，不仅成系统，而且有规模。他完全接受了王国维和胡适关于新史料的观点。在极具声望和富有影响的《历史语言研究所集刊》的发刊词中，他声明：

> 近代的历史学只是史料学，利用自然科学供给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料……
>
> 我们最要注意的是求新材料……总而言之，我们不是读书的人，我们只是上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西！[②]

这段话中的最后一句，无疑出自特里威廉(G. M. Trevelyan)的名言：“搜集法国大革命的史料吧！你必须上天入地去寻找。”[③]傅把“现代历史编纂”标识为“史料研究”，这为他赢得了“史料主义者”的名声，他对现代历史编纂学的观点也因此构成为“史料学派”。[④]作为逻辑实证主义的一个附属，傅把他的“科学的史学”近似地参照了自然科学，特别是

---

① 傅斯年：《傅孟真先生集》(台北1953)，卷四，页276。

② 同上，卷四，页170—180。由Kwang - chih Chang译成英文：*Shang Civilization* (New Haven和London 1980)，pp.60—61.

③ 许冠三已指出这一点，见氏著《新史学九十年》，(香港1986)，卷一，页221。译按原文是："Collect the facts of the French Revolution! You must go down to Hell and up to Heaven to fetch them."

④ 朱维铮编：《周予同经学论著汇编》，页521。另见拙文《中国史学的现阶段：反省与展望》，英译见Thomas H. C. Lee和Chun - chieh Huang所译，"*The study of Chinese History: Retrospect and Prospect*", *Renditions* (Hong kong, Spring 1981)，pp.7—26.

生物学和地质学的模式。[1] 这一点胡适和顾颉刚也是如此,虽然他们还不是那么严重。用他们严格界定的"科学客观性"和"实证调查"的观念来研究中国历史,他们常常会取得一个又一个的学术成就,但是在整体上他们则避开了综合。他们似乎认为,当所有相关的个别史料都确认无疑时,"最终的历史"将会自己出现。这也许可以解释为什么当胡适被迫回答大的历史问题时,常常在最后阶段"暂停判断"。中国的"科学的史学家们",包括胡、顾、傅及其无数追随者们,经常受到批评,特别是来自马克思主义史学家的批评,认为他们只见树木不见树林。但是,像傅斯年这样强硬的史料主义者,我们并不清楚在他的历史认识论中是否把"树林"放在一个实在的位置上,因为他评价那些推论的历史学家是"误认天上的浮云为天际的树林。"[2]

胡适、顾颉刚和傅斯年是1917至1937年中国历史编纂学主流中最突出的三位人物,正如梁启超、章炳麟和刘师培在早先一样。他们一起成功地摧毁了不实际的传统的中国历史概念。然而,由于他们未能或者是不愿建立一个新概念来取代旧的,因此中国所留下的是一个更破碎的历史认同。

五

回顾起来,1917到1937年这二十年,的确称得上中国历史编纂的黄金时代。不仅因为研究活动有强大的制度支持和丰富的新史料,而且历史学专业作为一个整体也深受尊重。随着新文化运动的开展,历史学家们逐渐享受到高度的学术自由,至少这二十年是这样。保守的、激进的,以及中庸的各种概念设计都被用于研究中国历史。其结果,前所未有,这个世纪后来也不曾再有过的是,许多天才被史学专业所吸

① 《傅孟真先生集》,卷四,页181。

② 引自萧公权:《问学谏往录》(台北1972),页64。但萧将此说法错归于哈佛大学的杨联陞,杨教授告诉我,这个说法是他借自傅斯年的。

引。

前面我们着重讨论了这一阶段中国史学的主流，因为它影响很大，但这并不是说所有的史学家都接受了这些主流概念，也不是说在主流史学家那里有一个统一的概念。如果分别在细节上考查胡适、顾颉刚和傅斯年，则能看到他们彼此间很不相同，甚至他们不互相交流各自的研究。这种离散状态可以由陈垣（1880—1971）和陈寅恪（1880—1969）这两位居史学主流的史学大师来证实。就他们对史学研究中新史料的强调，以及对文献的批判来看，他们俩都完全属于历史研究中的主流。事实上1949年前他们也都在历史语言研究所呆过，与傅斯年同事。但他们各自发展了自己不同的概念。陈垣更多地继承了清代考证学的传统，但也很现代，他对宗教史所做的中程（middle - range）专题研究，便是反对史料主义者的那种“碎片粘贴”。陈寅恪在柏林、巴黎和哈佛受到了文献学、历史学、佛学和古典语言的良好训练。他非同寻常的博学，加上批判的敏锐的头脑，使他成为自己所处时代的传奇人物。然而他对传统的中国价值观高度认同，西方观念和新文化运动都无法打动他。他在东亚的脉络中对3至10世纪的中世中国作了广泛研究，发现了中国社会和文化史独特的变化韵律。他熟练地把文献考证和诠释加以结合，一方面他十分在意文献考证中的每一个细节，另一方面当需要的时候也不回避诠释。

与此相关，我们也必须简要地提一下中国的马克思主义史学，虽然这超出了本文的研究范围。这一时期，除了郭沫若模仿恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》而写的《中国古代社会研究》（1930）外，中国别的马克思主义者还没有重要的历史学术著作。的确，1928年至1933年的社会历史辩论，拥有马克思主义历史观的中国历史学家们不仅很了解，而且也完全意识到与中国历史研究有关。但实际上，与这场辩论相关的，主要是革命，而不是历史。介入这场辩论的，无论是马克思主义者还是非马克思主义者，都必须对中国所处的历史阶段做出确切的判断（根据马克思主义者的模式），然后才能合理地采取相应的政治行

动。还有,在社会历史辩论中的一位核心人物陶希圣,他并不是一个马克思主义者,而是一位受梅茵(Henry Maine)的《古代法》启发的法律史家。[①]讽刺的是,由于很大程度上受到了陶希圣这位中国马克思主义的敌人的影响,马克思主义者的概念和方法才逐渐步入史学的学术轨道。30年代早期,陶加入北大法律系,并创立了旨在促进中国社会和经济史研究的《食货》杂志。他把一批史学主流中的天才的年轻学者吸引到这片广阔的新领域。从他们发表的作品看,在四十年代前,中国的马克思主义史学家很难与革命宣传者区别开来。但不可否认的是,由于对社会和经济基础的强调,马克思主义者的历史方法为中国的史学家们提供了一个优势,使他们可以用一种全新的方法来重构自己国家的过去。

到30年代早期,中国已经深深地陷入了国家危机,并最终于1937年爆发了抗日战争。虽然各不相同,但历史学家们很快对此危机做出了回应,下面几个例子可以证明这一点。出乎所有人的意料,在1931年日本占领东北后,史料主义者傅斯年很快写出了一本《东北史纲》,由于其中有很多学术错误,因此只为他招来了严重的批评。1930年代中期,顾颉刚也抱着明显的爱国情感和团结人民的目的,转向了边疆史和少数民族史的研究。在1937—1938年,他花了整整一个学年在西北边疆各省旅行。陈寅恪1940年在香港完成了他的《唐代政治史述论稿》。在这部卓越的著作中,他特别强调,唐朝的命运是与周边民族的兴衰互相联系的。他也证明了当时政府和国家防卫之间有着密切的相互关系,因为有效的防卫通常要依靠良好的政府。在日军占领下的北平生活的陈垣,1943年写信告知一位在自由区的朋友,1937年以后北平的史学家们已转向新的研究,他们现在不再写任何与国家危亡无关的历

---

① Arif Dirlik, "T'ao Hsi-sheng: The Social Limits of Change", 收入 Charlotte Furth, *The Limits of Change* (Cambridge, Mass. 1976), pp.305—331. 对马克思主义史学有充分理解的一项研究, 可见 Dirlik 的 *Revolution and History: The Origins of Marxist Historiography in China*, 1919—1937 (Berkely 和 Los Angeles 1978).

史作品。①

1937年以后，许多主要的历史学家不再研究狭窄的专题，而是全身心地投入于中国通史的写作中。有两部里程碑式的作品：钱穆（1895—1990）的《国史大纲》（1940）和张荫麟（1906—1942）的《中国史大纲》（1941）。前一部著作尤值关注。通过他的《史纲》，钱向他的中国同胞表达了一个强烈信息。他不否认中国现在是很弱，但是作为一个历史学家，他对中国的忠诚毫不动摇。他向读者们断言，中国不仅拥有一个伟大的过去，而且只要她的人民愿为自己的国家认同而奋斗，中国一定会有一个更为辉煌的未来。各种民族主义的观念和情感，特别是文化方面的，在他的著作中巧妙地与史料相结合，从而构成一部精美的史诗。毋须赘言，从具体的概念看，他的《史纲》是有计划有条理地去唤醒深受屈辱的中国。这样看来，它与中译本曾吸引许多中国读者的费希特（Fichte）的《告德意志书》并没有什么不同。《史纲》的出版引起了一些轰动，因为它很快激起了来自各方面的许多强烈反映。不出所料，马克思主义者和史料主义者对它作了强烈而无情的攻击。但它也受到了极大的赞扬。不管怎么说，它的发行量巨大，在港台和海外华人社会，不仅是大学生们阅读它，即使是外行人也在广泛地阅读。邓尔麟（Jerry Dennerline）对中国历史编纂中的这种现代经典精神非常关注，并对它作了这样的描述：

> 钱穆在书中表达的历史是民族自豪感的不朽丰碑。作者对史料、典籍、制度和考据非常熟悉，将三千年来的版图扩大和缩小、帝国的苛政与改善、经济、社会和思想的演变描述为一种模式。按照钱穆的看法，这一模式是中国的，与西方不同，就好比诗歌不同于戏剧一样。前者总是在和谐和节奏中按照同一规律发展到新的阶

① 见陈垣1943年11月24日给方豪的信，收入陈乐素、陈智超编《陈垣史学论著选》（上海，1981），页624。

> 段;后者是从一幕发展到另一幕,剧情时在变换。前者有序时是大一统,乱世时便分裂;后者则在冲突中前进,但以悲剧而告终。一些历史学家想用西方科学来理解中国历史的脉络,其实事求是的态度是正确的,就这一点,他们超过了今文经学家。但是,他们把西方历史那种戏剧性的模式当作普遍的,则就错了。①

在作为史学家的整个一生中,钱穆在普遍和特殊、西方和东方之间遭受折磨。或明或暗,从梁启超到胡适、傅斯年再到马克思主义者,所有倾向实证主义的中国史学家们都假定,在中国历史的研究中,普遍规律或模式只能由科学的西方提供,而其中的史料部分则必须保留中国的必要性。至此,钱穆所争取的东西似可以总结为:中国历史和西方历史是否能看作两种不同的模式,就像诗歌和戏剧的不同一样?如果史学是一门科学,不多也不少,那么它终究是与理论科学相对立的经验科学。如果我们想在历史学中寻找"普遍规律"或者建立"普遍模式",而且试图把这些规律与模式完全运用于中国的历史经验中,这是否要求得太高了?难道我们必须强求一律,使中国的情况符合西方的理论吗?

带着这些问题,就此打住,至少眼前是这样。

(据"Changing Conceptions of National History in Twentieth - century China," in Erik Lonnroth, Karl Molin, Ragnar Bjork, eds., *Conceptions of National History*, *Proceedings of Nobel Symposium 78*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994, pp. 155—174 译出。)

(罗　群　译)

① Jerry Dennerline(邓尔麟), *Qian mu and the World of Seven Mansions* (New Haven 和 London, 1989), p.66.

18. 民主观念和现代中国精英文化的式微(1997年)

托克维尔(Alexis de Tocqueville)在其名著《美国的民主》中作了富有启示的论述:

> 一个国家,如果它原来是个人集权管理,并且习俗和法律也都接受这种管理,而现在它想建立类似于美国的民主共和制度,那么我毫不犹豫地说,在这种共和专制下,会比欧洲任何一个完整的君主制更难以忍受。对此,我们可以在亚洲寻找可比照的东西。①

不需多言,托克维尔说这些话时,心里想的是法国,但是,结果却成了对20世纪中国的惊人预言。正如我们所知,中国是亚洲第一个废除高度集权的君主制的国家——有两千年的古老君主制——然后在其基础上建立共和国形式的政府。另一方面,正如托克维尔所精确预言的,中国20世纪的专制主义在一阵又一阵的革命浪潮之后变得更加难以忍受。

不过在本文中,我要讨论的,不是中国专制制度的真实性,而是关于民主的观念。中国在1912年的事实情况,是有能力抛弃过去的君主

---

① 引自 Stephen Holmes,"Tocqueville and Democracy",收入 David Copp,Jean Hampton 和 John E. Roemer 编,*The Idea of Democracy*(Cambridge:Cambridge University Press,1993),p.51.

制,并采纳基本上参照美国模式的共和制度,这一事实无疑证实了中国革命精英的民主力量和政治信念。这一简单又奇特的事实可以作为我们探讨20世纪中国政治和思想史中的民主观念不断变化的开始。这个事实是奇特的,因为它引起了许多值得思考、作进一步探索的问题。我只举一些:尽管在中国的民族史中,除了公元前221年开始的世袭帝制外,根本不知道还有别的政治模式,但为什么世纪之交的中国仍会有那么多的知识分子完全接受民主的观念?五四以后,儒学已被视为中国民主化的一个主要思想障碍,正如陈独秀(1879—1942)1919年明确指出:"为了倡导民主,我们必须反对儒学。"[①]但不可辩驳的事实是,世纪之交拥护民主的领袖们,即使不是全部,也是大部分,以各自的方式认同儒家,如严复(1853—1921)、康有为(1858—1927)、梁启超(1873—1929)、章炳麟(1868—1936)和刘师培(1884—1919)。既有这样的事实,我们又如何解释他们对在中国创立民主制的强烈热情呢?随着1912年中华民国的建立,民主的观念确实有一个强大而良好的开始。但事实上,后来的历程却变得充满挫折和失败——有时甚至是悲剧性的。这就不可避免地引出又一个问题:民主的观念可以在中国最后的帝制下诱发政治结构的基础性变化,但共和以后却为什么不再起作用了呢?这一奇特的问题正是本文所要探讨的。但是由于篇幅有限,我不能以一般的综合方式来处理这一问题,而想专门将民主的观念与现代中国的精英文化联系起来讨论。

一

毫无疑问,民主的观念源自西方,可以追溯到古希腊。即使我们同意希腊的政治智慧开始时可能受到古代腓尼基人的影响,但历史

① Chow Tse - Tsung(周策纵), *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*(Cambridge: Harvard University Press, 1960), p.59.

事实仍表明，雅典城邦第一次在他们完整的体系中实践了民主的观念。①当这个观念在19世纪晚期传入中国，中国的学者们对其历史本身并没有表现出学术上的好奇心，相反，他们却对其现代的表现，如他们所看到的英国、法国和美国的模式极感兴趣。他们给这个观念起了很多中国名字——包括民主、民权和民治，现在通常用的标准译名是"民主"。

值得注意的是，19世纪晚期具有开放思想的那批最早到西方的儒家学者们，回国以后几乎都深为西方民主的理想和体制所打动。几个例子足以证明这一点。在19世纪60年代后期游历英伦列岛和欧陆两年后，王韬（1828—1897），这位理雅各（James Legge）在英国翻译儒家经典时的中国助手，这样描述英国政府和人民：

> 英国的力量在于统治者和被统治者之间有一种深刻的理解，他们之间有一种紧密的联系……我觉得英国日常的国家政治生活实际上体现了我们上古黄金时代的传统理想。官员的任用采用荐举的方法，候选者上任前须被充分了解，必须有良好的品德和功绩……英国百姓均有公共意识和守法精神：法律和规则高高在上（令每个人看它），没有人敢违背它。②

此后，在1877年，当严复和中国第一任驻英公使郭嵩焘（1818—1891）同在伦敦时，他们经常在一起整天整夜地讨论中西思想与政治体制的异同。有趣的是，他们根本性的结论和王韬相同，尽管他们显然不知道后者的论著。最后，郭完全同意严复的观点，即"英国和欧洲各国

① Simon Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", 收入 John Dunn 编 *Democracy: The Unfinished Journey*, 508 *B.C. to A.D.* 1993 (Oxford University Press, 1993), p.2.

② Ssu-yu Teng(邓嗣禹)和 John K. Fairbank(费正清), *China's Response to the West: A Documentary Survey* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), p.140.

之所以富强,是因为公理日彰。这是根源。"①

我最后一个例子是薛福成(1863—1894),他是中国1890至1894年派驻英、法、意、比的大臣。在1890年5月1日的日记里他写到:

> 昔郭筠仙侍郎,每叹羡西洋国政、民风之美,至为清议之士所抵排。余亦稍讶其言之过当,以询之陈荔秋中丞、黎莼斋观察,皆谓其说不诬。此次来游欧洲,由巴黎至伦敦,始信侍郎之说。当于议院、学堂、监狱、医院、街道征之。

在同处,他也盛赞美国,说"美利坚犹中国之虞、夏时也"。②

我用上述例子说明儒家精英对民主观念的最初反应。由于他们全都深信儒家的价值观,因此他们本能地从儒家的观点来赞赏和理解西方的民主观念和制度。

王韬和薛福成的观点尤为相似,他们各自将英国和美国表述为中国古史上的黄金时代,似乎是把民主的西方看成儒家黄金时代的再现,这确实已是传统的儒家精英对民主观念所能给予的最高赞美了。事实上在当时,他们只是极少数,因此还不能把他们看成是整个儒家精英。只是由后见之明,我们知道正是他们是书写中国未来的"创造少数"。

把西方民主等同于黄金时代的儒家观念,这一点稍后就在儒家改革者那里作了一次巧妙的转变。在1880年代,当康有为通过阅读报刊了解了西方的民主观念和制度后,他开始发展一种理论,可称之为民主源于古代中国论。他将中国历史的政府分为三种:"民主"、"君民共治"和"专制"。第一种"民主",是在传说中的尧、舜时期,是最高也是最完美的民主形式;第二种"君民共治",他把它归属于周文王的时代,认为是一种宪政式的君主制;最后一种"专制",是最低也是最坏的政府形

① Benjamin Schwartz(史华慈), *In search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press, 1964), p.29.

② *China's Response*, pp.143—144.

式,从公元前221年秦始皇统一中国以后开始实施。通过对一些儒家经典的夸大解释,康指出孔子是民主的狂热拥护者。[①]这里要指出,是王韬首先界定了欧洲的三种不同体制,他分别称之为民主国、君主国和君民共主国。[②]康最初很可能是受他的启发,并在此基础上建立了自己的理论。由此,康在中国思想史上导入了一种全新的范式,直到五四前它仍成为经学中的主流。这一范式不仅被康的政敌们接受,而且被极大地延伸为儒家拥护共和革命。例如刘师培在20世纪早期就写了一本《中国民约精义》,试图从各种古代典籍直至18、19世纪的哲学著作中追寻中国民主观念的起源与发展,包括民主、平等、自由、权利等等。[③]

在20世纪的最初十年,很有影响的且与刘师培和章炳麟密切相关的《国粹学报》刊登了大量有关这一主题的文章。由此,儒家精英们逐渐形成了一股思潮,认为中国的民主观念早在孔、孟及其他圣贤那里就已经发展起来了,与西方无关,而现代儒家的责任就是要从儒家文献中将它重新发掘并加以光大。这是民国创建者孙中山的论述,值得引用:

> 中国古昔有唐虞之揖让,汤武之革命,其垂为学说者,有所谓"天视自我民视,天听自我民听",有所谓"闻诛一夫纣,未闻弑君",有所谓"民为贵,君为轻",此不可谓无民权思想矣!然有其思想而无其制度。[④]

孙并不是一个儒家学者,但是正如韦慕庭(Martin Wilbur)所正确地看到的,"孙的改革处方从各个方面看,都是对当时中国所流行的激进

---

① kung-chuan Hsiao(萧公权), *A Modern Chin and a New World, K' ang Yu-wei, Reformer and Utopia*, 1858—1927(Seattle: University of Washington Press, 1975), pp. 197—200.

② *China's Response*, pp. 136—137.

③ 刘师培:《中国民约精义》,收入《刘申叔先生遗书》(台北:重印本,1975)、页673—713。

④ 《总理全书》卷五,页454。

知识分子观念的反映和发展"。[1]因此,孙的论述可以合理地看作是19世纪晚期到20世纪早期中国精英们的一个典型观点。民主观念被证明对中国精英富有吸引力,他们不仅接受了它,而且极力想使它本土化。

二

从五四起,老一辈的民主源于古代中国的历史发现立即受怀疑。1919年后,当真正在西方的原始语境中解读时,很少有学者,如果还有的话,还会真的相信诸如"民主"、"自由"、"权利"、"社会契约"这样的观念可以在儒家传统中找到。他们不再把儒家经典看作是"民主观念"的贮藏室,儒学现在已被视为意识形态的一块绊脚石,而中国的君主制彻头彻尾是建立在它的基础上的。这种反儒情绪在各个方面都表现得非常强烈,以至于今天我们仍能在许多思想中找到与它相应的回声。由此,我们在现代中国思想史上发现了两种相互对方的对儒学性质的解释。那么,我们应该追随哪一种呢?对此作详细解释显然超出了本文的范围。[2]需要指出的是,儒学是关于价值、信仰和观念的复杂体系,而且,在经历了如此长的历史变迁后,无论它的根基多么好,都很难保持它任何一个方面的特性。事实上,儒学确实意谓着不同的东西,不仅对不同的人是如此,即使是同一个人在不同的情况下也是如此。例如陈独秀,他在1930年代早期蹲监狱时曾向一个朋友谈到:

> 每一封建王朝,都把孔子当作圣人供奉,信奉孔子是假,维护

① C. Martin Wilbur, *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot* (New York: Columbia University Press, 1976), p.7.

② 总的看法,可见周策纵,"The Anti-Confucian Movement in Early Republican China",收入Arthur F. Wright(芮沃寿)编, *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp. 288—312.

> 统治是真……五四运动之时，我们提出"打倒孔家店"，就是这个道理。但在学术上，孔、孟言论，有值得研究之处，如民贵君轻之说，有教无类之说，都值得探讨。[①]

显然，在这次谈话中，当他的激进主义放在一边时，他也把作为国家意识形态的儒学与孔、孟及其他儒家的真正学说区分开来，从而放弃了他早期所持的"儒学与君主专制密不可分"的立场。[②]

胡适(1891—1962)是另一位五四运动的知识分子领袖，他给我们提供了一个稍有不同的例证。在提出"打倒孔家店"这个全国皆知的反儒战役口号的事上，他比其他人负有更大的责任。但是，作为一个温和的自由主义者，他似乎从一开始就发现不应该把作为国家意识形态的儒学和他称之为"人文和理性的中国"的核心的儒家价值观混淆起来。[③]特别有意思的是，在他的许多英文著作里，他常常把儒学和西方自由主义作对比。当然，胡适在智识上很圆通，他不会宣称中国古代已独自发现了民主的观念。但是，他也清楚地提出，某些儒家观念和体系可以给中国提供一个坚实的基础，使立宪民主成功地建立起来。[④]在《中国传统的自然法》(1953年)中，他进一步提出儒家经典和新儒家关于"理"的观念，都或多或少类似于西方的"自然法"，"常常在历史中成为人们抗争不公正和践踏人权的斗争武器"。[⑤]与此相反，他很少在他的中文著作中赞美儒学，至少不那么明显和清晰，这也许是因为害怕他的同胞过分自满以至于不想为中国的现代化而斗争吧。

① 引自郑学稼：《陈独秀传》(台北：1989)卷二，页960。

② 前揭周策纵文，页302。

③ 见 Hu Shih(胡适)，"The Chinese Tradition and the Future，"Sino - American Conference on Intellectual Cooperation，*Reports and Proceedings*(Seattle，1960)，pp.13—22.

④ Hu Shih(胡适)，"Historical Foundations for a Democratic China，"*Edmund J. James Lectures on Government：Second Series*(Urbana：University of Illinois Press，1941)，pp.1—12.

⑤ Hu Shih(胡适)，"The Natural Law in the Chinese Tradition"，收入 *Natural Law Institute Proceedings*，卷5(Notre Dame：University of Notre Dame Press，1953)，pp.119—153.

陈独秀和胡适的例子似乎表明,虽然他们表面上是站在儒家的对立面,但在意识深处仍保留着儒家的血脉。我想可能正是这一点,使他们从一开始就更容易接受民主的思想。陈在这时期是民主最热心的拥护者,也正是他将之称作"德先生"。

1919年冬天,杜威(John Dewey)在北京作了一场关于民主的报告。他把民主的观念分解成四个范畴:

1. 政治民主制,包括原则上的宪法和法律;
2. 人民的权利,包括言论、出版、信仰、居住等等的自由;
3. 社会的民主,就是要废除社会的不平等;
4. 经济的民主,指社会财富分配的公平。

陈完全同意杜威的分析,并写了一篇《实行民治的基础》的文章,与杜威的演讲一起发表在十二月的《新青年》上。他强调指出,中国在政治民主制上必须参照英、美的模式,同时他也关注了社会和经济的民主问题,这一点在世界各地都需要改进。①可能正是他对社会和经济民主问题的关注,使他在随后的十年成为一个社会主义革命者。但是,他对民主的信仰却从未彻底动摇,尽管在他参与革命的阶段曾暂时中止过。1940年,在一些信件和文章中他表达了自己对民主的最终看法,此刻他发现那个所谓的"无产阶级民主"只是独裁极权的一个委婉说法。在深思了六七年后,他完全确信,在任何社会里,不管是资本主义还是社会主义,民主都必须包括议会制、选举制、立法程序,以及诸如思想、言论、出版、集会等人民权利的保护。基于他自己的政治经验,他强调"特别重要的是反对党派之自由"。②

杜威1919年关于民主的那些话可能一直留驻在陈独秀最后二十年的思想中。毫无疑问,从陈的思想发展各个阶段所发表的文章看,他的政治、社会和伦理观本质上都来自西方。与康有为、章炳麟这些清朝

---

① 前揭周策纵 *The May Fourth Movement*, pp.228—231.

② 陈独秀:《我的根本意见》(香港:1950),有胡适序。

的儒家改革者和革命者不同,在我看来,陈好像从来没有用中国经典的权威来论证自己的观点。如果真是如此,那么确切地说,我们凭什么认为他对民主,以及社会主义(经济民主)的拥护,可能得益于他的本质上属于中国精英的儒家文化背景呢?我想提出两个可能的原因:一个是具体的,一个是普遍的。具体的背景是在他的早年。陈早年曾追随康有为,后来又转向章炳麟、刘师培的革命运动,因此,他对这两个儒家团体争辩的问题相当清楚。到五四时期,他当然已经完全抛弃了民主源自中国的谬论,但正如他自己在1930年代早期引述孔、孟言论那样,他内心仍可能通过这些言论使自己加深对民主观念的接受,这种可能性并非完全不存在。

普遍的原因是,在中国的传统精英文化中,除了别的观念外,儒家教育也常常用公正、社会责任、人类平等、富民等观念来循循善诱青年,而这些观念很接近于西方"公民美德"的观念。许多具有儒家精英背景的晚清改革者和革命者,内心都浸透着这种公益精神。也正是这些儒家知识分子最容易受西方民主观念的影响。他们最终可能拒斥已为陈文的儒家教条,而扮演反儒的角色,但他们仍保留着儒家的公益精神。当然,这里我只是在说一种可能的模式,但陈独秀无疑就是这样一个例子。

在这个意义上,我们的确有理由像狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)那样谈论中国的自由传统,如果"自由主义"这个术语不局限于西方法律意义下的自由概念,可以被自由解释的话。在重新考察了从朱熹(1130—1200)到黄宗羲(1610—1695)的新儒家"自由主义倾向"后,狄百瑞悲叹这种倾向经过五四便暗淡了,因为新儒家已被许多五四那一代年轻人视为"一种保守、反动的体系"。狄百瑞的见解是有洞察力的,他讲:

> 20世纪新文化运动的支持者们,他们新接受的西式教育强烈否定古典的儒家学术,常常忽视上述的思想家及其著作。但无论

怎样,他们自己的思想过程仍可能无意识地受到新儒家思想的持续影响。作为仍然具有一定特权的知识精英中的成员,他们很容易区分西方模式的自由主义和早期学者文化中的个人自主观念。①

我由衷地同意他的观点。这也在相当程度上支持了我的看法,中国的精英文化虽然有许多不足之处,但它充满矛盾地证明了自己更乐于接受民主观念,而不是拒斥它。

三

随着1912年民国建立,儒家思想不再是中国政治体制的哲学基础了。如果说五四以后儒家思想在政治上已被逐渐边缘化到极点,我们是否就可以认为在文化上也是这样呢?不可否认,20世纪儒家思想在文化和社会领域的影响也消退了。但是,许多世纪渗透在中国人日常生活中的儒家价值观,很难想象会在几十年里被根除,即便是在激烈的革命时代。虽然在很大程度上被修改了,而且很可能有些地方被歪曲了,但儒家思想作为一个整体,不管是在精英的层面还是在大众的层面上,仍应该被当作中国文化的一个主要部分加以严肃对待。这些年来中国社会(相对于国家而言)已经逐渐并持续地重新获得生命力,有迹象表明,儒家文化正开始以一种现代的新面目重新出现。

中国晚明时,专制主义曾变得越来越难以忍受,许多儒家知识精英对上的君主制彻底失望,他们开始向下关注文化和社会空间的拓展。有些建立私人讲社,有些致力于各种地方社区的建设(包括众所周知的乡约),还有一些则投身于经商。其结果,儒家社会和政治哲学发生了很有意味的转变。例如,1600至1800年间,一些主要的儒家思想家强

① 狄百瑞:《中国的自由传统》(香港:香港中文大学出版社,1983),页104。

调"私"甚于"公",因为他们认识到个人能比皇帝更好地维护自己的利益。另外还强调,财富必须留在创造者手里,而不是委托给国库。[1] 今天我们在中国似乎又一次目睹着晚明曾出现过的历史过程。

如果儒家思想的现代形式和民主有希望在不久的将来共存于中国(正如台湾已有所开始的那样),那么这两者又会怎样互相联系呢? 对此,我想借用罗尔斯在他 1971 年的名著《正义论》发表后所发展的一个概念"综合性学说"(comprehensive doctrine)。在《政治自由主义》中,罗尔斯说道:

> 一个兼具正义和公平的秩序良好的社会的一个本质特征是:所有的公民都认可建立在我所说的综合性的哲学学说之基础上的观念……现在这是一个严肃的问题:一个现代民主社会的特征不仅是兼具综合性宗教、哲学和道德学说,并且要兼具互相对立的但却都是合理的综合性学说。没有一种学说会被市民普遍肯定。人们也不能期待在不久的将来这些学说中的一个或一些将被所有市民或绝大多数市民认同。政治自由主义设想,从政治上讲,如果是在一个自由的宪法民主体制框架之下,那么出现一些合理的但却互不相容的综合性学说,是人们合理行为的必然结果。政治上的自由主义还认为,一个合理的综合性学说是不会拒斥民主制的本质的。[2]

儒家思想的现代模式很显然具备这里所描述的"综合性学说"的特征。在传统中国,从理论上讲,政治生活是由儒家的道德原则指导的。正如孔子所说:

---

① 在一篇长文中,我已经讨论过儒家社会与政治思想的新发展,并联系到晚清中国知识精英对西方观念的接受,见我的《现代儒家の回顾と展望——明清期の思想基调の转换から见た儒学の现代的发展》,收入《中国——社会と文化》(卷十,1995 年 6 月),页 135—179。

② John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Prss, 1993), p. xvi.

> 道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。①

"政"与"刑"都是指法律原则,而"德"和"礼"是指道德原则。古代圣贤选择了后者。西方的政治传统正相反,从古希腊的城邦时代开始,就遵循着法律的原则。②现在,在接受西方宪法民主观念的时候,中国的知识精英们实际上抛弃了传统的"道德原则"而选择了"法律原则"。③ 这无疑使得作为占支配地位的政治力量的儒家思想走向了灭亡。

与政治力量无关的是,儒家思想的现代形式已不再占有任何优势,因此,它已成为各种综合性学说中的一个。但是,罗尔斯曾进一步对"合理的综合性学说(reasonable comprehensive doctrines)"与"不合理的(unreasonable)"那种作了区别。不合理的学说会破坏宪法民主体制的统一和公正,所以必须被清除。他并没有详加说明,但我们可以合理地认为,它们是指那些原教旨主义的宗教形式,可能还有一些现代专制主义的意识形态。④ 另一方面,他有意地把"合理的综合性学说"定义得比较含糊,从而使它尽可能多地容纳许多宗教、哲学、道德学说。他的例子包括功利主义、康德的带有自律理想的道德哲学,以及"历史上所有的主要宗教"。⑤以这种视野,儒家思想不仅是一个"综合性学说",而

---

① 《论语·为政》。英译引自 D. F. Lau 译 *The Analects* (Harmondsworth: Penguin Classics, 1979), p.63.

② 正如 Frederick Watkins 所指出的,"中国和其他高水准文明的人民,其政治思想的特征总是倾向于道德,而不是法律。希腊与此不同,从一开始他们就将自己的大部分政治精力投注在法的创建和执行上。"见 *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), p.8.

③ 也许要提一下黄宗羲,他通过提出"有治法而后有治人"(《明夷待访录·原臣》)的观点,对传统的儒家原则作了一个重要的转向,参见 Wm. Theodore de Bary 所译 *Waiting for the Dawn, A Plan for the Prince*, (New York: Columbia University Press, 1993), p.99, pp.21—24. 正如黄的著作是晚清儒家的主要思想资源一样,他对法重于人的强调对晚清儒家也有一些影响。

④ 前揭 Rawls 书, pp. xvi—xvii, 64。

⑤ 同上, pp.58—60, 169—170.

且也是“合理的”的那种。

此外，根据罗尔斯的说法，一个民主体制下所有人分享的政治公正的概念，即使不通过所有的人，也须通过大多数人的“一致同意”，才可能被接受为合理的综合性学说。每一个合理的信条都以它自己的理解方式来认可这个概念的。①他似乎认为，作为文化资源的合理的综合性学说，在民主社会里会有力地促进大众接受公正概念的建设。也许这就是他把它们称为“背景文化(background culture)”的原因。② 但是，在一个社会建立民主秩序的过程中，并不是所有的合理的综合性学说所起的作用都是相等的。罗尔斯的这段话含有这种意思：“有许多合理的综合性学说，它们了解更广泛的价值领域，能与民主政体相适应，或者支持，或者说是不冲突，从而被一个公正的政治概念所选择。”③ 如果我的理解是对的，那么罗尔斯所说的合理的综合性学说，与以民主政体为目的的公正概念通常是怎样彼此建立联系的，也同样有效地适用于儒家思想将如何与中国的民主相关联。在所有中国传统的合理学说中，儒家思想显然是最综合性，并因此最有助于中国的政治公正概念。

我深知儒家思想和西方自由主义是两个截然不同、不可比较的思想系统，它们是各自独有的历史经验的产物。彼此间的术语互相翻译，不可能不发生歪曲。但是，一方面，剔除它们偶然存在而现已过时的特征，在变化了的并不断变化着的条件下进行必要的调整，另一方面，儒家思想的核心观念和原则可以表现出与西方许多合理的综合性学说相和谐，包括自由主义本身。许多人已经在这方面做了有益的工作。然

① 前揭 Rawls 书，pp. xvi—xvii，p. 134.

② 同上，p. 14. 罗尔斯还说：“那么，我们从关注作为共同资源的公共文化开始，这些共同资源隐含着公认的基本观念和原则。我们希望很清楚的表述这些观念和原则，使之能结合到一个政治的公正概念中，与我们大多数牢固确信的东西相吻合。”(页 8)似乎可以认为，这些“基本观念和原则”主要是由合理的综合性学说所提供的。我必须清楚地说明，这里我只是借助罗尔斯的“综合性学说”的观念作为“背景文化”以说明我自己关于中国情况的看法，而不表示我对罗尔斯早期或晚期整个政治公正概念的看法。

③ 同上，页 169。

而在这里，我还要再举一些例子。最近美国的自由主义者们开始关注残酷的恶行。在所有通常的恶行中，什克勒(Judith N. Shklar)选择了“残暴为罪恶之首”。她有力地指出，“事实上，痛恨残暴并把它置于首位，仍是自由意识的一个重要部分”。①与什克勒一样，罗蒂(Richard Rorty)书中所提到的“自由的反讽者们(liberal ironists)”，特别引起了我们的关注，它帮助我们变得不那么残暴。他告诉我们，不论是纳博科夫(Nabokov)还是奥威尔(Orwell)，都以自己的独特方式“符合什克勒的自由主义者的判断标准：就是相信残暴是人最坏的行为”。②

我要强调指出，痛恨残暴也是儒家思想一开始就具有的一个重要部分。孔子讲：“善人为邦，百年亦可以胜残去杀矣。”③这是孔子的“残暴为罪恶之首”的说法。孟子也强调了儒家的这个立场，这两位圣哲对残暴的深恶痛绝可见诸这一文字：“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。”④罗蒂在纳博科夫这一例子中所写的“参与的情感”：“因一个孩子，一个跟我们的家庭、宗族和阶级并无关系的孩子不必要地死去，而能感到羞愧、愤怒而战栗，这是人类在参与现代社会和政治体制时所能拥有的感情的最高形式。”⑤ 这个说法让我立刻想起孟子关于人类感情的著名论述，这里可以引述一部分：

> 所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友

---

① Judith N. Shkler, *Ordinary Vices* (Cambridge: Belknap Press, 1984), p.43.

② Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p.146.

③ 《论语·子路》。The Analects, p.120.

④ 《孟子·公孙丑上》。英译引自 D.C.Lau 译 *Mencius*, (Harmondsworth: Penguin Classics, 1979), p.79.

⑤ 前揭罗蒂书，页 147。这里我只是就中国儒家和西方自由主义对待残暴的态度作一个比较，我并不完全接受罗蒂对“自由的反讽”的界定。我也不接受他的的原主旨主义。对罗蒂观点的批评，见 Richard Wolin, *The Terms of Cultural Criticism* (New York: Columbia University press, 1992)，第 7 章。

也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。[1]

在此我们看到了早期儒家所发现的“人类所拥有的最高级的情感”。限于篇幅，不允许我列举后期大量的儒家，他们各自发表了许多关于残暴和痛苦的言论。但在结束这个话题前，我还是想引用中国最伟大的诗人杜甫的诗句：“朱门酒肉臭，路有冻死骨。荣枯咫尺异，惆怅难再述。”[2]这位伟大的儒家诗人的确称得上是一位“自由的反讽者”。

四

如上所述，民主观念在知识精英中找到了中国最能接受的人。从19世纪晚期至1919年，民主的主要拥护者几乎都是拥有强烈儒家文化背景的知识精英。例如，改革者康有为和梁启超，革命者章炳麟和刘师培，还有胡适和陈独秀这些五四领袖们，他们都是在不同时期居于中国最高学术地位的顶尖学者和思想家。除陈独秀外，他们都对儒家学术做出了重大的贡献。毋须赘言，这一点也不意味着从晚清到早期共和年代的儒家精英们普遍地认可民主的观念。相反，我们可以毫无困难地找出无数的例子来显示，在同一时期，保守的儒家们常常强烈地反对变革，而且特别反对民主。所有迹象都表明，如果民主的观念想在中国找到一个好的社会环境，那它只能在儒家精英中寻找，因为其他社会团体，包括商人团体和农民团体，都没有积极参与国家和地方政治的意愿。这种状况在19世纪最后几年到20世纪的中期都是真实的。1940年代晚期的一个社会学调查显示，“许多中国农民……对政治事务仍漠

① 《孟子·公孙丑上》。*Mencius*, pp.82—83.

② William Hung(洪业), *Tu Fu: China's Greatest Poet* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p.88.

不关心而且无知"。[①] 即使是今天,黎安友(Andrew J. Nathan)和史天健(音译 Tianjian Shi)所做的一个调查,表明这种状况仍在持续:受过教育的精英更能注意到政府的影响,而其他人的理解水平则比较低。作者判断道:"这两个人群的差别表明,如果政府和知识分子的矛盾再导致一次政治危机,大部分人仍然不会对民主变革的要求提供支持。"[②]

为什么整整一个世纪以来中国在民主问题上都没有取得长足的进展呢?这是一个特别复杂的问题,答案要迁涉到无数的历史事实。这里我想大胆提出的是,20世纪中国精英文化的衰退可能是这些事实中的一个。由后来的事实看,五四新文化运动是中国精英文化的最后一次壮举。正是在此期间,中国学术和西方研究都达到了一个新的高度。在人文学科中,许多杰出的人属于这个时代。用克罗伯(A.L. Kroeber)的名言讲,这的确是"一群天才"的年代。不管怎么说,民主观念是一个西方的概念,要把它转换成中国的现实,在早期阶段,既需要保卫者,也需要反对者。只有通过彻底的争辩和讨论,不仅针对这些观念本身,而且针对其他与此观念直接或间接相关的论题,才能达到一个较清晰的认识。只有这样,民主观念才有希望在中国的土地上扎根和成长。因此,一个高水准的精英文化是一个根本前提。正如罗尔斯所说,寻求一个能被普遍接受的政治公正概念,必须从作为"承认基本观念和原理所隐含的共同基础"的"背景文化(background culture)"或"大众文化(public culture)"开始。民主是不太可能在一片文化贫瘠地里开花的。举一个最近的例子,中国的学生运动显然与中国精英文化的复苏有关。威尔兹(Michael Walzer)认为学生的精英主义植根于"中国所独有的文化传统",这一点是相当正确的。[③]

---

① 前揭萧公权书,页219,其中 C.K.Yang 的 *A Chinese Village in Early Communist Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1959)被引及并讨论。

② Andrew J. Nathan(黎安友) and Tianjian Shi(史天健), "Cultural Requisites for Democracy in China: Findings from a Survey," *Daedalus* (1993年春), p.116.

③ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pp.59—60.

不幸的是，五四以后的中国立即陷入了一连串的民族危机、革命，以及战争。同时，如我曾在别处指出过的那样，中国知识分子们也经历了一个社会和政治边缘化的历史过程，这要特别归因于革命。[①] 其结果，在战争折磨的过程中，精英文化在1940年代明显衰落了。失去了强有力的知识精英的支持，民主观念很快就经历了几次意识形态的扭曲，直至被彻底歪曲，不复原形了。

把民主观念与中国精英文化紧密联系起来，我承担着被视为精英论拥护者的危险。但我实际上并不想真的提出什么新理论。相反，我只是在重新思考康有为、孙中山，以及中国其他早期拥护民主的人的智慧，他们认为就中国而言，最初的民主化必须在精英领导下开始，这是一种历史需要，[②] 后来的历史似乎表明，一方面，通过知识精英的虚化而依靠所谓的"群众"，另一方面，中国的民主只退化成煽动。的确，民主和精英论之间存在着一种紧张。但是，由于民主不可能在没有领导的情况下发生作用，因此我担心，这种紧张还将持续下去。正如施莱辛格(Arthur M. Schlesinger, Jr)激烈地争辩道：

> 在言不由衷的虚话世界里的所有虚话中，关于精英论的虚话是最无用的。整个人类历史上的政府总是由少数人——就是说，由精英们统治的。无论是中世纪的君主国家和原始部落，还是今天民主的和共产主义国家，这都是真话。人民群众在结构上是不可能直接自治的。他们必须把他们的权力委托给代理人。谁说要组织，谁就在讲专制。历史学家们根本不需要帕累托(Pareto)、莫斯卡(Mosca)和迈克耳(Michels)来证明这一点。关键的问题并不是精英统治的存在，而在于他们的人格。[③]

---

① 见余英时：《二十世纪中国的激进化》，编按已收入本汉译集。

② 前揭萧公权书，页228—230。

③ Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1986), pp.428—429.

现在很少有人还具有施莱辛格的勇气，来说出这么简单的历史真理。他还正确地指出，正是精英们的人格，才是真正的论题。这种对人格的强调把我直接引向了白璧德(Irving Babbitt)，一位伟大的美国人文学者和儒家的崇拜者。他在七十年前出版的《民主与领袖》中，强调了儒家道德对于塑造民主领袖人格的重要性。他的观点被列维(Thomas R. Nevin)概括为：

> 在白璧德的概念里，儒家道德是对亚里士多德学派的方向性补充，但在前者那里，有一种集合公众意愿的自律压在人性上，这是两者的关键差别。跟亚里士多德一样，孔子把美德放在社会的框架中；他的学说不仅关注个人的教养，而且还注重对群众的影响和控制力。白璧德指出，是儒家的宗旨启发我们认识到，“公正不是抽象的，而在于这个人”或者“有人格的人”，这是对社会唯一安全的。在考察民主党人对数字的崇信时，白璧德基本上以儒家的方式发现，“到处都是值得尊敬的人，但很少有值得敬重的。”①

因此，概言之，儒家思想还是有可能为民主提供一些东西以为回报。让我以此收笔吧。

(据“The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China,” in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross - cultural Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 199—215 译出。)

(罗　群　译)

① Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (The University of North Carolina Press, 1984), p. 108.

19. 中国史学思想反思(2002 年)

中国拥有悠久而庞杂的史学传统,我们是否能包罗万象地对其史学思想作一全面的概括性论断,以将之清楚区别于西方史学传统,实颇有疑问。认为中国史学中有一些西方所无的本质性的关键特点,不啻是陷入虚妄的本质论之中。我对西方史学史了解越多,就越不肯定是否能将两种传统截然区分。若就中西史学的个别组成要素而言,两者似乎同多于异。但另一方面,若从历史发展来看,两种传统的形态看起来确有差别。我较为相信两者的差异在于铺排与重点的不同,若进一步剖析这些铺排与重点,可能会发现它们很大程度上是由文化因素决定的。

伯克(Peter Burke)对于西方史学思想和史学撰述所作的十点特征描述,为我提供了一个上佳的出发点,让我可据之以比较的视野来反思中国传统。我在下文会选择几个可说是中国传统史学的核心概念来加以讨论,而这些概念是互相关连的。

伯克认为西方史学思想最重要的特点,是它强调发展或进步,而这是源于犹太教和基督教的命运或天意概念。卡尔(E. H. Carr)也指出:"犹太人,以及后来的基督教徒,认为历史进程是朝着某一目标迈进的,从而带来一个全新观念——历史目的论。"[①]伯克援引洛维特(Karl Löwith)的说法,进一步指出,"现代的历史发展概念,可以看成是这些宗

---

① E. H. Carr, *What is History*? New York, 1962, pp. 145—146.

教观念的世俗形态”。但我想指出一点,这种犹太教—基督教的“发展”或“进步”观念,正是通过它的世俗形态而对现代西方史学发挥最深远的影响。黑格尔的“精神”(Geist)和马克思的“生产模式”(mode of production)这些后世的观念,显然是脱胎自“上帝的计划”(plan of God)。吊诡的是,这概念以现代科学为其最强有力的后盾。受到现代科学的激发,人们自18世纪以来即广为追寻主宰历史发展或进步的普遍规律。故此,马克思在《资本论》的“序”中信心十足地说:“资本主义生产的自然规律……以铁的必然性发生作用并且正在实现。”甚至五六十年代形成的美国现代化理论,也是以所有社会都会依循着单一的经济发展过程为其背后的假设。不用说,这个普遍模型所据之以建立的基础,就是工业革命以降的西方历史经验。

我以这种西方独有的“发展”或“进步”概念来展开我对中国史学思想的讨论,原因有二:第一,人类历史发展是一个不可逆转的过程,并且是由一些超越人类的力量(如上帝的天意或自然规律)所引导,这种观念完全不见于中国的本土史学;然而,第二,正是这个装扮成“科学”的怪异概念,令20世纪的中国史学家为之心驰神往。尤其随着1949年马列主义被奉为国家意识形态后,各种中国史实无不被削足适履、去头便冠地加以剪裁,以求能套进这种历史目的论之中。中国共产党赋予历史学家的最重要任务,是根据社会发展五阶段论来为中国历史作分期。马克思主义史观或许有助于发现以往为传统史观所忽略的一些有趣历史数据,但它的总体影响却是使中国史学大受斫丧。结果,今天新一代中国史家正开始实事求是地重新审视过去几十年间提出的关于中国历史的各种概括性论断。我们也看到人们重拾了对传统史观的兴趣。

过去三四年间,中国涌现着一股引人注目的学术热潮,中国的前辈史家在这股沸沸扬扬的国学热中备受推崇。他们在本世纪头几十年尝试用现代方法,系统地整理中国典籍和史学。这些被尊为国学大师的史家,虽然在概念上得到当时的包括自然科学和社会科学在内的西学

的启发，但他们是极为依赖在考据训诂方面的旧学根底，去获得新颖而重要的史学发现。民国初年中国史学界的最重大创获，都认为是直接源于本土史学传统的成果，这种传统经历前此三个世纪的发展而已臻成熟。这时期西学的贡献在于扩大了一般的知识视野，而非为中国史家提供了某种史学理论和方法。反之，五四之后中国史学思想日益疏远本身的传统，转而越来越崇尚西方史学理论和方法，以从中寻求指导，此时，中国史学研究和著作的素质开始显著滑落。[①]

巴特·菲尔德（Herbert Butterfield）在其封笔之作《历史的起源》（*The Origins of History*）的“序”中指出，科学和史学是西方文明的两个最大特征。巴特·菲尔德说，唯一在这两方面可与西方文明媲美的，是古代中国。但是，分别发生于 17 和 19 世纪欧洲的科学革命和史学革命，把中国远远抛在后头。结果，“中国人在这两方面都不得不向西方学步”。[②]对于巴特·菲尔德的见解，我并没有太大异议，但为拾遗补阙，我必须指出科学与史学这两者的区别。毫无疑问，本世纪的中国人往往是在心悦诚服之下，不仅在科学同时在史学方面向“西方学步”。不过，中国人对西方史学的接纳，与他们对西方科学的接纳是有根本不同的。中国人对后者的接纳是全盘而彻底的。现代中国人完全无视本民族过去的科学成就（李约瑟[Joseph Needham]在其多卷本巨构《中国科技史》[*Science and Civilization in China*]中，重现古代中国的这些科学成就），并且事无巨细地跟随西方模式，重头开始发展现代科学。这可能是因为在古代中国，科技知识仅掌握在一小撮专家手中，而从未成为一般的儒学课程的一环。反之，两千多年来中国的精英，都深受以经典和史学为其核心的儒家教育的熏陶。

此外，从 12 世纪到 18 世纪，儒家学者对于经典和史籍的考据功夫已

① 许多中国刊物的文章都表达了这一观点。它也可以在《国学大师丛书》的总序中找到。例如，参见郭齐勇、汪学群著的《钱穆评传》（南昌：百花洲文艺出版社，1995），尤其是张岱年的《总序》，页 1—4。

② Herbert Butterfield, *The Origins of History* (New York: Basic Books, 1981), p. 13.

随时日而精进,因而在史学研究上作出了一连串方法论的突破。诚如加德纳(Charles S. Gardner)在其 1937 年的著作中所指出的:“在过去二十年间,中国出现了一个新的史学流派,它有崭新的灵感,运用崭新的史学技巧。这个学派借鉴古代的中国史家的经验,使之成为它的血脉来源之一……尤其在 17、18 世纪,在迈向科学方法方面出现了重大进展。”①这一背景深刻说明了 20 世纪头几十年的中国史家,何以会这么容易就接受了西方史学。正如加德纳所称的“新史学流派”的主将胡适(1891—1962)自述,他之所以处身“现代科学的新时代”仍能泰然自若,乃因他出身于“讲究冷静格物,严谨考证,大胆假设、小心求证的科学传统”。②胡适对于古代中国“科学传统”的说法或许稍言过其实,但他留美时期(1911—1917)所写的留学日记却充分印证了他的内在经验。

因此,和科学不同,当现代中国人在史学方面“向西方学步”时,他们没有也不可能以白板那样的心灵来接纳西方史学。反之,他们是以本身的史学传统为鉴,透过它来观照西方史学,而这种由清代考证学家发展出来的史学传统,将“科学方法”糅合到“考证学”之中。现代中国人甘愿“学步西方”,因为他们相信这种“科学方法”惟有在现代西方才臻至鼎盛。然而,就实际操作而言,现代中国的第一代史家仍然以依循本身的研究传统为主,而辅之以对源于西方的方法的有限创新和修正。

走笔至此,容我再谈谈前述近年来新一代中国史家对国学大师的重新发现。我认为这是他们觉醒的征兆,他们明白到,中国史家检讨他们长期效法西方史学到底带来了什么影响,现在是时候了。如今看来,受西方影响较少的第一代史家,比起后来明显更为娴熟运用所谓科学方法的新一代史家,在史学创获方面较为优胜。这不禁令人质疑,西方

① Charles S. Gardner, *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), p.3.

② Hu Shih, "The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy", in *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore, (Honolulu: East – West Center Press, 1967), pp.130—131.

史学是否能与自然科学等量齐观，作为放诸四海皆准的模型。在此，"科学方法"概念所发挥的作用可能是负面多于正面。对"科学方法"的过分沉溺，是现代中国科学主义的显著特征。①但是，方法并非完全不带思想色彩的，也并非可以完全割离于它所源出的情境脉络。结果，随着所谓科学方法的引入，根据西方经验而提出的史学术语、分类和理论，被不加筛选地移植到中国史学里。诚如芮沃寿（Arthur F. Wright）所观察到的，"20 世纪中国史家先是借鉴西方的方法，接着是概念，最后是体系"。②

今天 20 世纪将尽之际，在西方，至少在美国，史学已丧失它原来作为"统一而凝聚的历史学科的理想"。③在这种据称是"后现代"的文化中，"纷乱浑沌"沛然莫之能御，史学界可以用《圣经·士师记》的最后一句话来加以描述——"以色列中没有王"。④史学这门学科在今天的中国面临着相似境况。中国知识分子一方面受东方主义的后现代评论所启发，另一方面受非西方文化在冷战后争取为人承认所激励，也开始在他们自己的传统中寻求精神资源。90 年代初，人们就"中国人文精神"和"新儒家"展开热烈讨论。正是在这种新气象中，史家首先是重新发现了国学大师，之后并透过他们再往前溯，以肯定的态度重新观照中国的史学传统。这种思潮在中国近期出版的著作得到证明。

如果我们将整体的传统中国史学与西方自 18 世纪以来所发展的史学理论和实践相比较，会发现两者的差异其实非常大。此外，这种比较无可避免令前者看上去极为逊色。正因如此，史学大家梁启超

① D.W.Y. Kwok（郭颖颐），*Scientism in Chinese Thought* 1900—1950（New Haven: Yale University Press, 1965），28—29；Charlotte Furth（费侠莉），*Ting Wen-chiang, Science and China's New Culture*（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970），pp.13—14.

② Arthur F. Wright（芮沃寿），"On the Uses of Generalization in the Study of Chinese History", in *Generalization in the Writing of History*, ed. Louis Gottschalk, Chicago, 1963, p.47.

③ Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*（Cambridge: Cambridge University Press, 1988），p.589.

④ Ibid., p.628.

(1873—1929)在1902年提出要扬弃中国传统的“朝代史学”以建立“新史学”，而这种新史学的基础，基本上是斯宾塞(Herbert Spencer)认为人类发展过程是一种进化的看法。梁氏有这样的主张，因为他在流亡日本时接触到西方治史方式，并大为折服。[①]然而，如果我们进行具体的分析，将两部中国最早的史学著作(如孔子的《春秋》及其后来的注疏和司马迁的《史记》)与两部西方最早的史学著作(如希罗多德的《历史》和修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》)相比较，则会得到相当不同的观感。就内在的假设、原则和方法而言，中国史著和希腊史著之间的同似乎不下于异。[②] 例如，希罗多德所奉行的一个重要的记事原则，是区分他所亲眼目睹的事与靠耳闻而得知的事。同样，修昔底德“首先信任自己的耳目，其次是可靠证人的耳目”。[③]同样的原则也见于《春秋》和《史记》。根据传统，孔子把资料来源分三种：有见、有闻和有传闻。[④] 这点也可在《论语》中找到印证，孔子在《论语·八佾》中语带遗憾地说：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足则吾能征之矣。”司马迁除记载了他所阅览过的大量卷秩文献外，还将他亲眼目睹和从其他目击者听来的事情记录下来。[⑤]

再举一例，莫米利亚诺(A. Momigliano)对他所称的希腊史家(尤其希罗多德和修昔底德)的“批判方法”引以为傲。他所谓的“批判方法”是指“使用者在加以思量和钻研后，确信它们是可靠的”。[⑥]他甚至断

① Ying-shih Yü(余英时), "Changing Concepts of National History in Twentieth - Century China", in *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium* 78, ed. Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Björk(Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), 157—159.

② 邓嗣禹：《司马迁与希罗多德之比较》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第二十八期(1956年12月)，页445—463。

③ Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*(Berkeley: University of California Press, 1990), 42.

④ 冯友兰：《中国哲学史》，上海：商务印书馆，1933，页543。

⑤ 顾颉刚：《史林杂识》，北京：中华书局，1963，页226—233。

⑥ Arnaldo Momigliano, "Tradition and the Classical Historian", in *Essays in Ancient and Modern Historiography*(Middletown: Wesleyan University Press, 1982), p. 163.

言:"没有比希腊更早的史学,或不受希腊影响的其他史学发展出这些批判方法。"[①]但类似的判批方法似乎早在孔子时代(前551—前476)已见于中国史学之中。司马迁告诉我们,孔子在预备作《春秋》时,不但广阅周朝宫廷的历史记录,还"约其辞文,去其烦重,以制义法"。[②] 据《春秋穀梁传》云,孔子记录史实的"义",是"信以传信,疑以传疑"。[③] 诚然,我们无法肯定这些关于《春秋》的说法是否确实,因为它们可能是后世儒者的穿凿附会。不过,孔子确实是以符合上述思路的批判态度来治学,则殆无异议。他在《论语·为政》中训示门人:"多闻阙疑,慎言其余,则寡尤。"无论如何,至晚到了公元前4世纪,以批判态度阅读历史文本的意识已在中国得到高度发展。这在孟子以下的一段话中,表现得最淋漓尽致:"尽信书,则不如无书。吾于武成,取二三策而已矣。"(《孟子·尽心下》)

至于司马迁的《史记》则无用多言,历史批判在该书中几乎俯拾皆是。只须引述著名的《报任安书》的几句话就足以证之:"仆窃不逊,近自托于无能之辞,网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理,凡百三十篇。"显然,《史记》完全符合 *historia* 这个希腊词所蕴含的"探索"、"研究"或"调查"的意义。[④]

两种史学传统之间的这种一致性肯定绵延到近世。清代考证运动及其对于清代初、中叶的史学研究的革命性影响,与自瓦拉(Lorenzo Valla)起在欧洲兴起的语源学(philology)有着惊人的相似。[⑤]伯克提出了一个有趣问题,是关于西方史学传统中的法学比喻的,他想知道其他

① Momigliano, *Classical Foundations*, p.30.

② 司马迁:《史记》第二册,北京:中华书局,1973,页509。

③ 钱锺书:《管锥篇》,北京:中华书局,1979,页252。

④ Charles William Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: University of California Press, 1983), p.47.

⑤ Ying-shih Yü(余英时), "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"编按此文已收入本汉译集; Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1970).

传统(包括中国)的史学家,是否也有从他们本土的法律制度借用一些设想。我对此的回答是肯定的。胡适已令人信服地论证,人称“考证”的中国史学方法,是脱胎自12世纪以来的法律制度。诸如“证据”、“断案”、“质证”等名词,都是源于审判狱讼。朱熹(1130—1200)一再指出,学者“看文字须如法官深刻,方穷究得尽”。“狱讼面前分晓事易看。其情伪难通,或旁无佐证,各执两说,系人性命处,须吃紧思量,犹恐有误也”。①即使在“历史哲学”这种极富玄想性的领域,中西之间也有可以比拟的事物。例如,尽管章学诚(1738—1801)的历史和知识背景与维科、柯林乌(R. G. Collingwood)迥然相异,但将他们提出的史学概念加以比较,可能会对我们大有启发。②

现在让我转到钱币的另一面,即区别中西史学思想的一些重要特征。两者之间有许多本质性的差异,限于篇幅,我只能提出几个概括性的观察,而难以作深入的阐释。我首先要强调,想要厘清这些差异,不能只着眼于史学领域本身。反之,它们可能是根深蒂固地存在于中西两种截然不同的文化传统之中。就此而言,我想略述一下古代中国历史著作的起源。有一个事实令巴特·菲尔德印象深刻,那就是早在公元前1000年前,“史”这个字已经在中国出现。“史”的意义根据上下文可以解作“抄写员”、“档案员”、“史家”、“占星师”。③ 数以万计约于公元前1300至前1100年刻制的甲骨出土,有力地证明了“史”的最早意义是掌管文书或记事的官吏。占卜需要众多不同的人参与,包括代表商王问卜的贞人;执行占卜过程的卜人;专门解释甲骨裂纹含义的占人;

① 胡适:《考证学的责任与方法》,载胡颂平篇著《胡适之先生年谱长编初稿》第五册,台北:联经出版事业公司,1984,页1933—1942。

② Paul Demieville(戴密微),“Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography”, in *Historians of China and Japan*, ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblanck (London, 1961), 184—185; David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng* (1738—1801) (Stanford, 1966), 291—293; 余英时:《章实斋与柯灵乌的历史思想》,载《论戴震与章学诚》,香港:龙门书店,1976,页197—242。

③ Herbert Butterfield, *The Origins of History* (New York: Books, 1981), p13. Butterfield, *The Origins of History*, 页140。

最后是专掌刻辞的史，他负责将占卜过程和结果记录在甲骨之上。[①]很明显，史最早的职责是宗教性的，因此算不上是“历史学家”。最迟到了公元前7世纪末，史已从掌管宗教事务的记录者逐渐变为史官。例如，公元前605年晋太史董狐冒死秉笔直书，孔子盛赞他是“古之良史也，书法不隐”。从以上论述可见，中国史学传统有几个不同于西方的特点。第一，中国史学肇始甚早，有着源远流长的传统。第二，它从一开始就离不开官方的记录和撰述。第三，始于西周时期（前1027？—前771）并为后世承袭和推重的史官制度，[②]令史官置身中国政治世界的中心。

了解到这些中国史学的独特源起，史学在传统儒学之中始终占据中心位置，就毫不令人惊讶了。这与古典时期的西方文化背景大异其趣，在当时的西方，史学充其量只处于次要位置。以下是莫米利亚诺扼要明了地概括了希腊人对史学的态度，很值得在此引述以作比较：

> 希腊人酷爱历史，但从未将之作为生活的基础。有教养的希腊人会向修辞学派、神秘教派或哲学寻求引导。历史从来不是希腊人生活的必要部分，就算对那些治史的人来说也不是。造成希腊人有这种态度的原因不一而足，但一个重要因素无疑是因为历史充斥着不确定性，故难以提供无可争议的指导。[③]

我不禁要把这种特点再扩大，以涵盖整个西方文化传统，不用说，这仅是为了凸显中西的对比。在我的印象中，西方的心态总是向哲学或宗教中寻求精神引导。它有时候更倾向于哲学，有时候倾向于宗教，

① Kwang－chih Chang(张光直), *Shang Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1980), p.34.

② Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1958), pp.70—71.

③ Momigliano, *Classical Foundations*, 页20。

但大多数时间是两者混同。当然，自17世纪以后，尽管科学并未完全取代宗教和哲学，但已日渐成为西方人生活的基础。但就此而言，我们也可以把科学视为是宗教和哲学的延续，因为三者都是以寻找“确定性”为鹄的。以我有限的知识所见，多个世纪以来，西方史学每每受益于宗教、哲学和科学的发展，得到它们的滋养而变得更加丰富。反之，中国史学是与儒学和文学共同发展的。但我必须指出，中国传统强调知识的整全一体，因此这三者事实上是不分家，也难以截然区分。三者的关系是无法用西方的知识分类系统来理解的。如果套用西方系统来分类，六经中有两部明显是史学著作，一部是文学著作。“六经皆史”的观念，早在章学诚为之作出明确的重新阐述之前，就早已盛行。[①] 我想在此强调一点，若想对中西历史观念作出有意义的比较，必须顾及它们所分别发轫和发展于其中的两种文化传统。

据我判断，中国史学思想的一个基本特点是强调人力在历史中的中心作用。这并不是说中国史学有一种天真的想法，以为人类或单靠人类就能随意创造历史，而是它抱持着一种原则：尽管人力以外的其他力量，自然的或超自然的，都可能会在历史过程中产生影响，但历史学家必须时刻将主要注意力放在人的因素之上。因为他的职责是要找出，在某些重大的历史时刻，之所以出现某些事情的状态(例如一个国家或王朝的兴衰)，到底是受益或受害于哪些个人或团体的影响。这种特别强调人力在历史中的作用的观念，可能与一般所谓的公元前6世纪儒家人文精神兴起有关。公元前524年，与孔子同时代的子产说了一句尽人皆知的话：“天道远，人道弥，非所及也，何以知之?”[②] 今天许多人都认为孔子思想深受这句信口而出的话的影响，这点可在《论语》中得到印证。[③]我想引述孔子与鲁定公(约前509—前495年)的一段对

---

① Nivison, *Chang Hsüeh - ch' eng*，页101—104。

② 冯友兰：《中国哲学史》，页56。

③ 子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)；子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”(《论语·雍也》)

话,阐明孔子是如何看待人力在历史进程中的作用:

> 定公问:"一言而可以兴邦,有诸?"孔子对曰:"言不可以若是其几也!人之言曰:'为君难,为臣不易。'如知为君之难也,不几乎一言而兴邦乎?"曰:"一言而丧邦,有诸?"孔子对曰:"言不可以若是其几也!人之言曰:'予无乐乎为君,唯其言而莫予违也。'如其善而莫之违也,不亦善乎?如不善而莫之违也,不几乎一言而丧邦乎?"(《论语·子路》)

我引述这段对话,因为后世史家对它非常重视,而按照惯例,史家会在著作中记下出自重要人物之口而又有重要影响的话语。孔子在说话中用了"不可以若是"和"几乎"的字句,这是有其意义的。这明确显示,虽然他肯定把人的言词和行为视为导致已经或即将发生的事件的因素,但他也完全明白到,超越人力的因素也会影响历史过程。

传统认为孔子是树立中国褒贬史法的开山,不用说,这种褒贬原则隐含在他对于历史上人类自由的实在性的基本概念之中。当然,在其他(包括西方)史学传统中,也可看到史学的这种教化功能,但没有一种传统像中国那样,发展成占据那么中心的地位,具有那样的普遍性和连续性。更引人注目的是,它不但贯穿于大众文化之中,而且在大众文化的肥沃土壤中蓬勃成长。自12世纪以降,无数读者和观察者从历史小说和戏曲(尤其《三国演义》)中接触到褒贬笔法。例如在《三国演义》中,很容易看到作者蓄意贬抑某些角色,而颂扬另外一些角色。[①]虽然后世史家担心过度的道德评判会损害史学的客观性,屡屡劝说要加以

① 在《三国演义》第八十五回中,有一首诗明白地说出小说作者遵从着朱熹(1130—1200)定下的褒贬法则。对于该小说的详细研究,见 C. T. Hsia(夏志清), *The Classic Chinese Novel*(New York: Columbia University Press, 1968), chap. II: "The Romance of the Three Kingdoms"; Andrew Plaks(浦迪安), *The Four Masterworks of the Ming Novel*(Princeton: Princeton University Press, 1987), chap. 5: "*San - kuo chih yen - i*: Limitations of Valor."

节制,但直至今天,中国史学仍未完全扬弃这种褒贬之法。

在中国的情况里,褒贬史法不仅具有教化功能,更重要的也许是它发挥了批判的功能。对于孔子著《春秋》的动机,司马迁有此一说:

> 孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。子曰:"我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。"①

或许,这段话与其说代表了孔子的思想,不如说代表了司马迁本人的看法。这样来看,我们可以说在中国传统里,治史是一种涉及政治和道德批判的活动。上引孔子的说话,无疑令人想起狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus)的著名说法:"历史是用实例来进行的哲学教学。"或许套用到中国的例子上时,"哲学"一词应代之以"道德理论"。毫无疑问,司马迁想把《史记》写成一部批判之作。他运用各种文学技巧不但批评古今巨贾强豪,还对当今圣上汉武帝和他的一些政策加以针砭。正因此,公元192年王允指斥《史记》为"谤书"。② 到了清代,朝廷对读书人展开了大规模政治迫害,史学家首当其冲,因为清室怀疑史学家倚仗他们强大的批判力量,质疑清室统治的合法性。

在整个传统时代,中国史家即使在极端不利的情况下,都能或多或少地履行这种批判功能。著名史家柳诒徵(1880—1956)将之视为中国史学传统独有的功能,并自豪地称之为"史权"。③ 因此,我们可以这样看:历史为儒者提供了进行批判所亟需的距离。但是,古代中国这种身为批判者的史家,我们最好将之理解为威尔兹(Michael Walzer)所称的"有关联的批评者"(connected critic)或"局内人"(insider):

---

① 司马迁:《史记·太史公自序》。

② 《资治通鉴》卷六十,第五册,香港:中华书局,1953,页1934。

③ 苏渊雷:《序》,载柳曾符、柳定生选编:《柳诒徵史学论文集》,上海古籍出版社,1991,页4。

> 尽管他是以新颖和怀疑的目光来观照他所栖身于其中的社会，但他并非超然的旁观者。尽管他激烈地反对或这或那的各种普遍做法或制度安排，但他不是敌人。他并不是靠超然物外或敌视的态度来作出批判的，因为他所据之以进行批判的，是对于现实存在的道德世界的理想主义，即使这是一种假想性的理想主义。①

这种批判传统在中国积厚流光，绵延至今。但在现代西方思想中，史学的道德评判被认为有碍科学客观性而被扬弃。四十年前柏林(Isaiah Berlin)在其《历史必然性》(Historical Inevitability)中对于褒贬之法的强有力辩护，似乎被人置若罔闻。那么，人们就不免会提出一个问题，那就是，中国史家是如何看待我们所称的客观性？我们的回答是，中国史学也很关心兰克(Leopold von Ranke)提出的“什么事真正发生了？”(What really had happened?)的概念，但方法有所不同。中国史学的实录原则可以追溯到孔子之前的古代。吊诡的是，以西方的观点来看，在中国传统里，价值判断和据实而录被看成是一个铜板的两面，而非两种相抵牾的原则。因此，像“臣弑其君”这样一句话，如果确有其事，那么它就既表达了一种道德评判，又同时描述了一个史实。若改说成“天子驾崩”，则尽管有了语言上的客观性，但却有违历史事实。同样，如果事件是有真凭实据，传统中国史家会说：“希特勒出于种族仇恨，杀害数百万犹太人”；而不会说：“数百万犹太人死于第二次世界大战。”为捍卫实录原则，中国历朝都恪守着一个了不起的传统，那就是，皇帝尽量不去索阅自己在位时史官记录其作息的“起居注”。② 很明显，这种治史

① Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 61.

② 杨联陞：《官修史学的结构——唐朝至明朝正史撰修的原则与方法》，载《国史探微》(台北：联经出版事业公司，1984)，页360。对于所谓唐代宫廷史家的权威论述，可参 Denis Twitchett, *The Writing of Official History under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。

方式旨在赋予史家自由,令他们能记录“实际上发生了什么事情”。中国传统中道德评判和据实而录这两种原则之间,无疑存在着各种各样的紧张。但另一方面,中国的事例也可促使我们重新思考以下问题:从道德角度描述历史与历史客观性,这两者是否如一般人根据自然科学模型所认为那样,是互相排斥的。

如上所述,一般来说传统中国史学把重点放在人类的作用,但它也知道,自然或超个人的力量在历史过程中也发挥着作用。现在需要联系到中国传统中缺乏目的论史观来进一步探讨这个问题。司马迁在《报任安书》中称他著《史记》是为“究天人之际,通古今之变,成一家之言”。翻阅《史记》不难印证他的说法。《史记》中有许多例子显示,司马迁(以及其父司马谈)在探寻“古今之变”的原由时,是既不断衡量与人类作用有关的因素,又衡量那些与“天”有关的因素。但学者大都认为,司马迁对于“天”在历史中扮演了什么角色,是语焉不详的,并且他似乎自由地游移于天人两极之间。在某些情况中,他把一国或一个朝代的兴衰归因于“天”的作用,但在另一些事例中,他又归之于人的责任。这对传统中国史学整体而言也是可以成立的。如杨联陞指出:

> 用传统的说法来说,这些因素经常被笼统地划分成属于“天”——即自然——和属于人的两大范畴。传统上对人为因素的引证通常都是基于常识性的,因此也就十分容易了解。不过,“天”这个因素在理解上较不容易掌握,它们经常以五行、气运、气数这类半神秘性的概念出现。[①]

中国用“天”这个概念来指历史过程中的超个人因素,这个概念何以如此模糊,一个合理的解释似乎是:人们普遍相信,超自然意义上的“天”,不会直接干预人间事务。无论它在历史上发挥何种作用,都是以

① 杨联陞:《国史诸朝兴衰刍论》,载《国史探微》,页36。

人为中介，透过人来进行的。孟子对此有透彻的说明，他说："天子能荐人于天，不能使天与之天下。"接着他又引《尚书》的一句话"天视自我民视，天听自我民听"(《孟子·万章篇》)。这句话与西方 The voice of the people is the voice of God 的说法有异曲同工之妙。但中国的"天"与西方的上帝不同，它没有订出"上帝的计划"让人类在历史过程中执行。中国的"天"也不会因为愤怒而将一个国家或朝代毁灭。"天"只是被动地等待人类提出建议而加以审视，接纳好的建议而拒绝坏的。因此，中国史学思想中并没有天意(Providence)的概念。无论司马迁或是后世史家，都没有显示出任何如希罗多德那样的意图——"说服读者，历史是符合神的计划。"①

孔子"不语怪、力、乱、神"(《论语·述而》)的作风，为后世中国史家所承袭，他们一般不会妄论超自然力量。司马光(1019—1086)的《资治通鉴》就是明证，该书涵盖的时段上起公元前 403 年，下逮公元 959 年。在这部长时期的编年史中，几乎找不到任何描述超自然事件的发生。相反，如果他有证据在手，就会毫不迟疑地把朝中阿谀奉承之徒所伪造的所谓吉兆，加以揭穿。他在写给研究合作者的信中，对于如何在早期的《通鉴长编》中记载"妖异"之事，给出了明确指示。例如"谶记……及因而致杀戮叛乱者，并存之。其妄有牵合……不须也。""妖怪或有所儆戒，……或因而生事，……并存之，其余不须也。"② 显然，他是尽量不把"妖异"事件记载在《通鉴长编》中，而只保留那些在历史上产生过实际影响的。不过，将他的信与《通鉴》相对照会发现，一些原拟加载的"妖异"事件，在定稿中也最终被舍弃了。像《史记》一样，在《资治通鉴》中找不到片言只语表示历史是走向某种预定的结果。事实上，在古代或晚后的中国民间宗教中，都可以找到"天命"思想，但它们并没有渗透

① Charles William Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: Univesity of California Press, 1983), p.47, Fornara, *Nature of History*, 页 78。

② 司马光:《答范梦得》,《司马文正公传家集》卷六十三,台北:台湾商务印书馆,1968,页 778

到史学领域。

如我在文首所指出的，现代世俗形式的这种历史天命观，令本世纪初以降的中国史家为之心驰神往。诸如“进步”、“进化”、“发展”之类的概念逐渐为中国史家接受，成为如柯灵乌所称的史学研究的“绝对预设”(absolute presuppositions)。因此在反思中国史学思想时，探讨一下这种现代版的历史目的论，也将大有裨益。

在我看来，现代的“进步”概念与它宗教性的原版似乎有一点本质差异：历史的“结果”、“目标”或“目的”，不再是由称为上帝的超越力量所外在地规定，反之，它是内蕴于历史之中，并不断从内在寻求自我实现。这种内在于历史过程之中的强大驱动力，无论称为“精神”也好，叫“物质”也罢，都没有什么分别。一旦它汲汲于达到它的“目标”，历史就朝着一个(也是唯一的)预定方向迈进。其结果是，整个历史过程必然有一个确切固定的型态，或展现一种整体模式。在这种不可逆转的过程中，个人及其意志和信念无足轻重。因为他们和分子没有什么大分别，他们自己的意识不过是一种虚妄。他们存在只是作为工具，为这种在历史中自我实现的主要驱动力所用。

如果我们把现代的历史目的论视为这样的一种翻版，那么我们必须说，它和上述天命观一样，与中国的史学观念扞格不入。不过在此似乎应当简述一下中国人对于历史过程中的“非人力量”(impersonal forces)的概念。尽管司马迁在《史记》中所称的“天”，也可能包括人力的集体作用，但有时候我发觉很难不把它理解为含糊的“非人力量”。例如，当他把公元前221年秦始皇统一中国说成是顺应天命，他心中可能有一个模糊的想法，认为这是由一个沛然莫之能御的巨大历史潮流所导致的。他在寻觅合适的用语来加以描述时，只能袭用传统的“天”的概念。但后来人们改用“势”这个新用语来解释由“非人力量”导致的历史变化。在《封建论》一文中，柳宗元(773—819)为解释同样发生于公元前221年的制度变革——废封建行郡县——所用的概念，不再是以往的“天”，而是“势”这个新概念。“势”可以根据上下文而理解为“情况”、“形势”、“潮流”、“趋

势”等义。柳宗元说：“封建非圣人之意，势也。”他认为中国的封建制度并非如传统所说那样，纯粹是人类设计的产物。它并非古代圣人发明的观念，并建立为政治制度；它也不是秦始皇为了中央集权而专断地取消的。反之，这个制度的始终，是取决于“势”。柳宗元在此所指的，显然等同于我们所称的历史中的“非人力量”。①

继柳宗元之后，“势”成为一种用于历史分析的固定类别。我们可以举两个明显的例子来说明。尤其是王夫之（1619—1692），在他对于中国历史的哲学讨论中，他频繁使用这个字眼。他一再使用“势”的观念来解释某些主要的历史变化为何发生。他的做法与柳宗元非常相似，他把秦代废封建行郡县视为历史大势导致的结果。他甚至进一步提出：导致历史变化的非人力量，可能是由“理”所宰制。他其中一个想法是：“势相激而理随以易。”②

章学诚在著名的《原道》一文中，也用“势”来解释“道”的历史演化。章氏在论述“道”的历史变化时，契合于他所处时代的精神，以至几乎要越出其儒家信仰的界线。在他的概念中，“道”是在历史中不断发展的，它透过各种政治、社会、经济以及文化的制度发展而在人类社会中形成。“道”的演进过程是由最简单的家庭模式（“三人居室”）开始，然后随着人数增加和社会功能分化而发展得越来越复杂。但是，我们在此特别感兴趣的是，章学诚认为在这种演化过程中，“非人力量”到底产生何种影响。孔子之前的远古时期，出现了许多伟大的典章制度，前述的封建是其中之一，这些典章制度的出现标志着“道”的演进的最早突破。根据儒家的

---

① Jo-shui Chen（陈弱水），*Liu Tsung-yuan and Intellectual Change in T'ang China 773-819* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 96. 但是应该注意一点，在柳宗元之前已有几位18世纪中叶的作者提出，应把历史视为有模式和趋势的不受人力影响的长期过程。见 David McMullen, "Historical and Literary Theory in the Mid-Eighth Century", in *Perspectives on the T'ang*, ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett (New Haven: Yale University Press, 1973), p.321—326.

② Ian McMorran（麦穆伦），"Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition", in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1975), p.455—457; On-cho Ng, "A Tension in Ch'ing Thought: Historicism in Seventeenth-and Eighteenth-Century Chinese Thought", *Journal of the History of Ideas*, 54(1993): p.568.

传统看法,这些制度是由古代圣贤创造,一脉相承,下逮孔子最尊崇的周公为止。章学诚和柳宗元一样,对这种传统的伟人学说不以为然,但他提出的驳斥比柳氏更有系统和更精妙。在他看来,纵有周公之"圣智",若非"适当积古留传,道法大备之时",亦不能"以经纶制作,集千古之大成"。诚如倪文孙所指出的:"圣人不能'创造'一切事物。他的成就是严格受限于历史时刻的可能性。"① 章学诚在论述古代制度时,把它们的起源一律归因于"不得不然之势"。但他比柳宗元更超前一步,认为这些不得不然之势,最终是出于一般不加思考的百姓的"人伦日用",他认为这即是道。因此他说圣人只有"学于众人"才能见道。② 这种看法在儒家传统中并不新鲜,但章学诚肯定是第一个把它应用于历史研究之上的儒者,他藉此更清晰阐明他所谓的"不得不然之势"。

从17世纪中叶开始,中国史家经历了一个重大转变,部分原因是考证学的兴起,部分是由于一些无法在此讨论的外在因素。为了本文的论旨,我只提及三个重要发展。第一,历史学家超越政治史的园囿,并把他们的研究扩展至所有方向。第二,他们多把注意力集中于特殊的题目和问题,并开始以"原始专著"(proto - monographic)的形式发表他们的新发现。我称之为"原始专著",是因为他们最喜爱的学术交流方式是高度浓缩的"笔记",这些笔记可以扩充为现代专题研究或论文。事实上,不少20世纪中国史家就是用这些笔记作为他们的专题研究的起步点。中国宗教史权威陈垣(1880—1971)就说过一个有趣的比喻:"乾嘉诸老中,不过笔记一条,扩而充之,则为今人一论文矣。譬诸炼奶,一匙可冲水一大碗也。"③ 第三,清初考据学兴起,使得学者越加注

① Paul Demieville, "Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography", in *Historians of China and Japan*, ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblanck(London, 1961), 184—185, David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*(1738—1801)(Stanford, 1966), 291—293;余时英:《章实斋与柯灵乌的历史思想》,载《论戴震与章学诚》,香港:龙门书店,1976,页197—242。Nivison, *Chang Hsüeh - ch'eng*,页145。

② 章学诚:《文史通义》,北京:古籍出版社,1956,页34—40。

③ 陈智超编注:《陈垣往来书信集》,上海古籍出版社,1990,页686。

意到语言的历史变化。一个经学家和史家都共同的核心关注，是去发掘自孔子时代以降字词的意义变化。以上三者的结果使得学者徜徉的天地更宽广，研究更专门，历史意识更深刻。

我们必须根据这些思想转向，来理解王夫之和章学诚关于历史变化的概念。史家越来越有兴趣去探讨中华文明某些特定层面的起源、发展和变化，这些层面形形色色，包括家族制度、宗教仪式和信仰、哲学概念、科举制度、诗歌、艺术、音乐、印刷术和缠足，等等。有些人(如赵翼[1727—1814])甚至对长期或短期历史时段中的变化模式，提出一些概括性的观察，并探讨其成因。梁启超说过："清儒之治学，纯用归纳法，纯用科学精神。"[①] 这句话大概没有多少人会信服，但无可否认，一些重要的现代(西方)史学元素已初见于清代考据学之中。如果说：在西潮东来前夕，中国史学无论在概念还是方法学上，都已达登峰造极之境。这样则虽不中亦不远矣。同一时间，即 18 世纪最后几年，赵翼在其《二十二史劄记》中提出一种阅读国史的崭新方式，而章学诚在其《文史通义》中有系统地发展关于历史理论和概念，这不可能纯粹出于巧合。在某种意义上，我认为《文史通义》是中国悠久思想传统中唯一真正可称为"历史哲学"的著作。蒲立本(Edwin G. Pulleyblank)在《中国与日本的史学家》(*Historians of China and Japan*)一书的绪论中，充分概括了赵翼和章学诚在近代史学史上的重要地位。他说，在前者身上"我们所看到那个人，他的视野不囿于孤立的细节，而是对社会和典章制度的历史趋势进行归纳，加以概括性的描述，这正是现代史家所致力去做的"。另一方面，后者提出了"关于历史的性质和意义的一些普遍概念，它们首次尝试去摆脱传统的窠臼，而接近于我们现代的概念"。

但即使到了中国史学接近于西方史学的 18 世纪，我们在如赵翼和章学诚的例子中，仍然看不出中国史家认为历史是朝向一些特定目标的线性发展过程。换句话说，我们在中国传统中，找不到黑格尔、马克思、

① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998，页 62。

斯宾格勒或者汤因比。诚然，柳宗元、王夫之、章学诚全都构思出“道”在历史中演化的概念。但细察之下会发觉，这些概念无一是用黑格尔的“精神”来理解“道”的，“精神”是借着历史来达到其目的。相反，“道”是无为的，其进化发展全仗人尤其是圣人的作为。这是因为，柳宗元等无不服膺于孔子提出的至理：“人能弘道，非道弘人。”(《论语·卫灵公》)

如上所述，中国史家并非全然不知道“非人力量”在历史中的作用。他们也承认历史上存在着“历史潮流”或“变化模式”。然而，当他们去进行概括性的描述，这些概括都不会限定在某个时间，或着囿限于某个特定层面。他们从来不觉得自己有责任去提出“普遍历史规律”，或建构某种理论来描述人类的整体历史过程。深受《易经》宇宙观的影响，他们所抱持的其中一种“绝对预设”是：历史进程是永无终结的。传统中国士人都知道《易经》的最后一卦是“未济”：“万物生生不已，永无止息。故最后一卦为‘未济’。”[①]The end of history 这个概念，无论其指“历史的终结”还是“历史的目标”，这两者都是传统中国史家所难以想象的。王夫之的历史概念就是以《易经》的宇宙论为主要依据的，我们从中可见一斑。正如麦穆伦(Ian McMorran)钩玄提要所指出的：

> 若要明白“势”中的趋向如何运作，就必须透彻分析构成它的各种因素……不过，这种趋势并非不可逆转的；唯一无可避免的只有变化本身。随着宇宙不断进化，形势也恒常在改变，但它们的变动方式却并非早有预定，也不是绝对无可避免的。人必须做其所能做的事，以对之施加影响。[②]

不用说，王夫之的宇宙观同样引伸到史学上。由于中国史学思想着重人的作为，任何形式的彻底决定论都难有发展的空间。

---

① Richard Wilhelm, *The I ching or Book of Changes*, trans. Cary F. Baynes(Princeton: Princeton University Press, 1977), 714.

② McMorran, “Wang Fu－chih”, 页457。

中国史家缺乏思考整个历史进程的冲动，使得我们很难断言中国史学思想是线性还是循环的。西方学者多把中国视为循环的，这主要是"朝代循环"说盛行使然。在我看来，"朝代循环"是一个非常容易令人误会的用语。就算是在政治史的领域，都可以看到以下明显的趋势：自宋朝以降，儒者多喜标举本朝胜于前代的事。杨联陞认为应把这种隐含"进步"之意的心态，描述为"朝代间的比赛"。唐代史家杜佑（735—812）就说过："缅惟古之中华，多类今日之夷狄：有居处巢穴焉，有葬无封树焉，有手团食焉，有祭立尸焉。聊陈一二，不能遍举。"而他身处时代的中国，在礼俗方面已由野蛮进于文明。[①] 在哲学方面，黄宗羲（1610—1695）也尝谓，明代理学乃"前代之所不及也"。[②] 我们往往发现同一个史家在某一情况下抱循环观念，在另一情况下却持线性观念，司马迁也不例外。但在中国，进步并不必定表示不可逆转。进化过程也不意谓体现了某种"普遍规律"（general laws）或某种特定的"最终目标"。在此我想指出，把"进步"与"循环"的区分应用到中国史学思想所遇到的困难，同样见于所有盛行已久的西方二分法，例如"普遍对特殊"、"客观性对道德评判"、"客观解释对主观意诠"，或者"历史学对编年记事"。

从黑格尔到现代汉学家，每当他们将中国史学整体与西方史学作比较时，无不认为前者主要是关于"事实"，而缺乏"意见或见解"（黑格尔）或"进行综合所需要的抽象思维"。[③]我不拟在此文直接响应这种论调，因为这样做所需的"见解"或"抽象思维"，远非我在本文所能负担的。但我必须说，这种说法是有一些事实基础的，不能斥之为另一种西方"偏见"就轻轻带过。

为结束本文的议论，我想把这一据称是中国史学的负面特点联

---

① 杨联陞：《朝代间的比赛》，载《杨联陞论文集》（北京：1992），页 126—138。杜佑的说话引自第 133 页。

② 黄宗羲：《明儒学案·发凡》。

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), 135; Etienne Balazs, "History as a Guide to Bureaucratic Practice", in *Chinese Civilization and Bureaucracy*, (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 129.

系到伯克论文提出的一些其他要点,例如西方对认识论和因果解释的执着。精通西方哲学和逻辑学的著名中国哲学家金岳霖(1896—1984)曾扼要比较了中西哲学,认为"中国哲学的特点之一,是那种可以称为逻辑和认识论的意识的不发达",这个特点导致科学未能有系统地发展。此外,中国哲学强调"天人合一"(在此,"天"的意思也许指"自然"多于"超自然力量"),也使中国人没有发展出培根式的自然观。[①] 我相信金岳霖对于中国哲学的描述也比较适用于中国史学。如伯克指出的,希腊史学撰述中的"原因"的早期起源显示,"仿照自然科学而建立的历史学,是西方的一个古老理想"。为了简化,我想把认识论和因果解释视为最终根源于西方文化中一般所称的"理论理性"(theoretical reason)。因此,上引的所谓中国史学缺乏见解或缺乏抽象思维,可以说是由于中国传统的"理论或思辨理性"不发达所致。我要特别强调"不发达"一词。因为不发达并不等于完全没有。如果我们撇开中国史学而去看中国哲学,特别是宋明理学,则抽象思维仍然俯拾可见,尽管较诸西方,中国在这方面确实相形见绌。据我读书所见,传统中国史家同样关注重大历史事件发生的原因。司马迁在《史记·秦始皇本纪》中收录贾谊的《过秦论》就是一例,他这样做显示他是在探寻秦帝国覆灭的"原因"。

然而,总括而言,历代的中国史家并未有系统地尝试提出理论来说明"最终原因",也没有尝试去寻找历史的"普遍规律"。也许由于"理论理性"较不发达之故,中国史家多半不会因为看到一个重要的历史观察,而去发展出有系统的理论,这与西方史学理论家恰成对比。例如,中国史家早就强调经济基础对于道德意识和社会秩序的重要影响,这种看法在班固的《汉书·食货志》已清楚可见。[②]但中国史家却不会发展

---

① 金岳霖著,钱耕森译:《中国哲学》,载《金岳霖集》,北京:中国社会科学出版社,2000,页37—49。

② Nancy Lee Swann(孙念礼), *Food and Money in Ancient China: The Earliest Economic History of China to A. D. 25*(Princeton: Princeton University Press, 1950), 114—115; 132—134.

出马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中所作的那种理论构想。曼海姆(Karl Mannheim)的看法或许向我们揭示了一些真知灼见:"在德国,总是存在着一种走向极端的趋势,即硬是把一些合乎逻辑的论据扩大为终极的结论。"①就我所见,这似乎是西方思想的普遍特点,并且与其"理论理性"发达有关。但"理论理性"在史学中的发展,须要付出高昂的代价。它不但倾向于产生一个又一个的理论,有时候还受到自身的内在逻辑驱使,而尝试去为各种或这或那的现象,建构自以为放诸四海皆准的大系统。

20世纪的中国史家是西方宏大理论的俘虏。破除这个长达一世纪之久的羁绊,此其时矣。毫无疑问,在中国史学中建立"理论理性"自有其价值,但这并非要尝试另一个宏大理论,而是要做出有意义的综合(以应付任何可以处理的研究题目),而不损害原始史料的本质,它必须因应不同个案而变化。著名俄国史家古列维奇(Aaron I. Gurevich)最近从他所称的"历史知识学"(historiosophy)(这当然是源自西方)的束缚中摆脱出来,他提出了以下看法:

> 在我看来,所有这些考虑都显示,我们有必要建构一种历史学特有的认识论。不同于历史知识学(它现已失去权威性),这里提出的历史特有的认识论,不需要创造一个放诸四海皆准的单一框架。我们所提议的,并非要把某个单一的理论体系应用于各各不同的历史材料,而是一种因时制宜的解释学方法,它会随着研究过程而变化发展。这一方法所赖以为基础的,应该是被研究的特定史料,以及所使用的分析方法。②

① Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology* (London: Routledge, 1953), 79.

② Aaron I. Gurevich, "The Double Responsibility of the Historian", in *The Social Responsibility of the Historian*, ed. Francois Bedarida (Providence: Berghahn Books, 1994), 80—81.

我以这真知灼见作为本文的结束。

（据"Reflections on Chinese Historical Thinking,"in Jörn Rüsen, ed., *Western Historical Thinking*, Berbabn Books, New York, 2002, pp. 152—172 译出。）

（关韵娟 译）

20. 在 2006 年克鲁格奖颁奖仪式上的演讲*

成为 2006 年 John W. Kluge Prize 的共同得主，我深感荣幸，并在这里表示感谢。不过在自我反省以后，我认识到今天我得以在这里的主要理由应该说是要透过表彰我来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的敬意，前者是我毕生学术研究的对象，而后者则是我所选择的专门领域。

在 1940 年代，我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣，那时，中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面地看待，无论何种看起来像是独特的中国的东西，都被解释成是对于以西方历史发展为代表的文明进步的普遍模式的一种背离。其结果，中国文化传统各个方面的研究，从哲学、法律、宗教到文学和艺术，常常等同于谴责和控告。毋须赘言，那时我对中国文化的认同，更要紧的也是对我个人的认同，处于一种完全的迷失中。所幸的是，我得以在香港完成我的大学教育，继而我又能在现已是我家园的美国攻读研究生。

当我的认识和视野随着时间而渐渐开阔，我开始明白真相是我们

---

* 译者按，据《纽约时报》(The New York Times)2006 年 11 月 15 日报道，克鲁格奖(John W. Kluge Prize)是由克鲁格捐资，为诺贝尔奖未能涵盖的人文研究，如历史、政治学、社会学、哲学、人类学、宗教学、语言学和批评而设立的不分语种的奖项，由美国国会图书馆主持颁发。本文是在 2006 年 12 月 5 日授奖仪式上的十五分钟演讲，英文原稿由王汎森教授提供，中文译稿得到陆扬教授润色，谨致谢意。

必须清楚地认识到中国文化是一种具有明显自我特征的原生传统。中国文化开始清晰呈现出她的特定形态是在孔子(前551—前479)的时代,这在古代世界是一个非常重要的年代,在西方有个更为人所知的称呼是"轴心时代"。人们已经注意到的是,在这个时期,包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化都发生了一种精神觉醒或"突破"。它所产生的形式或是哲学推理,或是后神话的宗教想象,或如中国那样,是一种道德—哲学—宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野,超现实世界使思想者——他们或者是哲学家,或者是先知,或者是圣贤——拥有必要的超越观点,从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的轴心时代的原创超越,但其确切形态、经验内容和历史过程则每个文化各不相同。这种超越的原创性在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造性影响。

孔子时代中国的原创超越的一个结果是出现了最重要的"道"的观念,它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是,中国这个"道"的超越世界从最开始起便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的,这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如,柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界,而现实世界只不过是它苍白的复制,这种概念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中,像基督教那样将神的世界与人的世界绝然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中,找不到任何与早期佛教极端否定现实世界、强调空无相类似的观点。相反,"道"的世界从不远离人的世界,正如孔子讲得好:"道不远人。人之为道而远人,不可以为道。"而且我要马上讲,"道"的这一观念并非只是孔子及其追随者拥有,包括老子、墨子、庄子在内的中国轴心时代所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信,"道"虽是隐藏的,但在人的世界中却无处不发生作用,即便是只有一般理解力的男女在其日常生活中也能或多或少地体会并践履这种道。轴心时代的原创观念,尤其是儒家与道家的观

念，确实对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐深刻的影响，因此可以不夸张地认为，“道”和历史构成了中国文明的内核与外形。

在把中国文化传统本质上视为固有起源和独立生长的前提下，我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一，中国文化必须按其自身的逻辑并同时从比较的角度来加以理解。所谓的“比较的角度”，我指的是在早期中华帝国时代的印度佛教和16世纪以来的西方文化。毋须赘言，19世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史性事件。从20世纪初开始，中国人的思想在很大程度上专注于中西相对的问题。但如果仅仅用自身的逻辑来解释中国的过去，而缺乏比较的角度，那无疑会有掉到简单的中华中心主义这个古老窠臼之中的危险。

第二，在我对从古代到20世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究中，我总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是轴心时代以前，还是轴心时代及其以后，中国与其他文明相比，其悠久历史的延续性尤其显著。但是，在中国历史的演进中，连续与变化是始终并存的。因此，我使自己的研究设定在两个目标：首先是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁，其次是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。中国历史上这些意义深远的变迁其重要性常常超出了朝代的更替。虽然“朝代循环”的观念长期被传统中国所奉行，而且短时间内也在西方流行，但这是个很误导的观念。20世纪初期，中国的历史学家以其日本同行为榜样，开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为，中国一定曾经历过与西方历史相似的发展阶段。在20世纪前半期，中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式，将中国历史分成古代、中世纪和近现代；1949年以后，则以马克思-斯大林主义者的五阶段论取而代之。后者在今日中国仍为正统，即便在实际的研究中不总是这样，至少在理论上仍是如此。这种削足适履的方法，无论它有什么其他的优点，不可能对作为一种固有传统的中

国文化作出完全合理的评估。我确信，只有通过关注中国历史变迁的特独过程与方式，我们才有可能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何在其内在活力的推动下（这种活力虽不是唯一的因素，但却是主要的因素）从一个阶段走向另一个阶段。

现在容我转到另一个问题：作为两个不同的价值系统，在历史的视野里中国文化是如何与西方文化相对照的？刚才提到，我最初接触这个问题是在1940年代后期，那时中西相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从来没有在我的意识之外。我在美国生活已达半个世纪，当我在两个文化之间优游时，这些问题对我来说已经具有了一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早已能在接受美国的生活方式的同时保留我的中国文化认同。然而，中国文化是否能和西方的核心价值相容，我们最好的导引还是来自于中国历史本身。

中国初遇近代西方是在16世纪末，那时耶稣会士来到东亚传教。对文化敏感的利玛窦，当他在1583年到达中国时，很快发现当时中国的宗教氛围是极其宽容的。儒、佛、道基本上被视为可以合一的事物。事实上，在王阳明（1472—1529）的影响下，晚明的儒家确信三教各自掌握了同一种"道"的一个面向。正是这种对宗教的宽容精神使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功，许多儒家精英人物皈依了基督教，其中特别值得注意的是被称为"传道三柱石"的徐光启（1562—1633）、李之藻（1565—1630）和杨廷筠（1557—1627）。儒家相信人同此心以及得"道"的普世性，这使一些儒家转而支持儒耶的结合，儒家的"道"至此扩展到将基督教也包括进来了。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系，无论如何都不可能被解释成为一种冲突。

在19世纪末，也正是那些思想开放的儒家才热情地接受那些在近代西方占主导地位的价值与理念，像民主、自由、平等、法治、个人的自主性，以及最重要的人权等等。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间做第一手观察时，首先给他们留下深刻印象的都是西

方宪政民主的理念与制度。协助理雅各(James Legge)英译儒家经典的王韬(1828—1897)在1870年从英国回到香港时,就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个使用"民主"这一中文术语的儒家学者,他对晚清的儒家政治思想起了相当大的影响。到了本世纪初,中国出现了以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派,两派虽然各有一套,但都倡导民主。前者赞成立宪制,后者推动共和制。王韬曾将英国政治与司法比作儒家经典中所描述的三代,也许是受此启发,今古文经学两派开始有系统地在早期儒家文献中寻求民主观念的起源和演化。显然,在这样做的过程中,他们已经把中西文化的相容性看作是理所当然的了。

最后,我想就"人权"说几句话。就像"民主"这个词,作为一个术语,"人权"是西方特有的,在传统儒家的话语中不存在。但是,如果我们同意联合国1948年的共同宣言中关于"人权"的界定,即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认,那么我们也完全可在不使用"人权"这一西方术语的情况下来谈儒家的"人权"理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中就已经清楚地论述了对共同人道的承认和对人类尊严的尊重的观念。了不起的是最迟到公元1世纪,在皇帝的诏书中,儒家强调人类尊严的观点已被公开引用来作为禁止买卖和杀戮奴隶的充分依据。在公元9年和35年颁布的帝王诏书中都引述了孔子的同一句名言:"天地之性人为贵。"奴隶作为一种制度,从来没有被儒家接受为合法。正是儒家的人道主义,才使得晚清儒家如此欣然地接受西方的人权理论与实践。

如果历史是一种指引,那么中西文化之间在基本价值上似乎存在着大量重叠的共识。中国的"道"毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。我比以往任何时候都更坚信,一旦中国文化回到"道"的主流,中西相对的一系列问题也将随之而终结。

(何　俊 译)